MIRCEA

ELIADE

SACRUL ŞI PROFANUL

HUMANITAS

SACRUL ŞI PROFANUL

MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filozofia Renaşterii (1928) şi la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filozofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gândirii şi practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistică, ţine cursuri de filozofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941–1945). Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ţinute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade") a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filozofice (prima ediţie a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar şi revoluţia în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos Do Oriente* (1943); *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'Histoire des Religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane,* 1957 (*Le Sacré et le profane,* 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birth and Rebirth,* 1958 (*Naissances mystiques,* 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines,* 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I–III (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

Sacrul și profanul

Traducere din franceză de
BRÂNDUȘA PRELIPCEANU

Ediția a III-a



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ELIADE, MIRCEA
Sacrul şi profanul / Mircea Eliade. – Bucureşti: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-0876-9

291.13
291.37

Această lucrare a fost publicată prima dată în
Rowohlts Deutsche Enzyklopädie,
coordonată de Ernesto Grassi,
sub titlul *Das Heilige und das Profane*

Traducerea s-a făcut după versiunea franceză *Le Sacré et le Profane*
publicată la Éditions Gallimard în 1965

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0876-9

CUVÂNT ÎNAINTE
LA EDIȚIA FRANCEZĂ

Această lucrare a fost scrisă în 1956, la sugestia profesorului Ernesto Grassi, pentru o colecție de cărți de buzunar pe care o inițiase la editura Rowohlt: *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*. A fost deci gândită și scrisă pentru marele public, ca o introducere generală în studiul fenomenologic și istoric al faptelor religioase.

Ne-am hotărât să primim provocarea, încurajați fiind de exemplul fericit al lui Georges Dumézil. Savantul francez publicase în 1949, sub titlul *L'Héritage indo-européen à Rome* (Gallimard) rezultatele cercetărilor sale privind ideologia tripartită indo-europeană și mitologia romană; cititorul avea astfel la dispoziție, sub forma unor lungi citate și a unor rezumate, esențialul din cele șapte volume publicate timp de opt ani.

Succesul lui Dumézil ne-a îndemnat să încercăm aceeași experiență. Nu se punea problema să facem un rezumat al unora dintre lucrările noastre anterioare, însă ne-am îngăduit să reproducem anumite pagini și mai ales să folosim exemple citate și comentate în alte lucrări. Ne-ar fi fost ușor să dăm exemple noi în legătură cu fiecare dintre subiectele tratate (Spațiu sacru, Timp sacru etc.). Am și făcut-o uneori, însă am preferat în general să alegem aceste exemple în documentele folosite înainte, pentru a-i da cititorului posibilitatea de a se raporta la o documentație mai amplă și în același timp mai riguroasă și mai nuanțată.

O asemenea încercare prezintă avantaje, dar şi riscuri, lucru de care ne-au convins diversele reacţii la ediţiile acestei cărţi apărute în străinătate. Unii cititori au apreciat intenţia autorului de a-i introduce într-un domeniu imens fără a-i împovăra cu o documentaţie excesivă sau cu analize prea tehnice. Alţii au părut să guste mai puţin acest efort de simplificare: ar fi preferat o documentaţie mai bogată, o exegeză mai amănunţită. Aceştia din urmă aveau într-un fel dreptate, dar pierdeau din vedere ambiţia noastră de a scrie o carte scurtă, clară şi simplă, care să poată trezi interesul unor cititori mai puţin familiarizaţi cu problemele fenomenologiei şi ale istoriei religiilor. Tocmai pentru a preveni criticile de acest fel, am notat în josul paginii lucrările în cuprinsul cărora diferitele probleme tratate sunt discutate pe larg.

Recitind acest text după opt ani, am înţeles şi mai bine că o astfel de întreprindere naşte nelămuriri. Încercarea de a înfăţişa, pe două sute de pagini, cu înţelegere şi simpatie, comportamentul lui *homo religiosus*, şi mai ales situaţia omului societăţilor tradiţionale şi orientale, nu este deloc uşoară. Atitudinea deschisă riscă să fie luată drept expresia unei nostalgii secrete pentru condiţia trecută a lui *homo religiosus* din timpurile străvechi, ceea ce nu a stat nicidecum în intenţia autorului. Am dorit doar să-l ajutăm pe cititor să perceapă nu numai semnificaţia profundă a unei existenţe religioase de tip arhaic şi tradiţional, dar şi să-i recunoască valabilitatea ca decizie umană, să-i aprecieze frumuseţea şi „nobleţea".

Nu ne-am propus să arătăm pur şi simplu că un australian ori un african nu erau bietele făpturi pe jumătate sălbatice (incapabile să numere până la 5) pe care ni le înfăţişa folclorul antropologic acum mai puţin de o jumătate de secol. Am dorit să arătăm ceva mai mult: logica şi măreţia concepţiilor

lor despre Lume, a comportamentelor, simbolurilor şi sistemelor lor religioase. Când trebuie să înţelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice, demistificarea nu este de nici un folos. Este o copilărie să afirmi, în legătură cu credinţa atâtor „primitivi", că satul şi casa lor *nu se află* în Centrul Lumii. Numai în măsura în care *accepţi* această credinţă, în măsura în care înţelegi simbolismul Centrului Lumii şi rolul acestuia în viaţa unei societăţi arhaice, poţi descoperi dimensiunile unei existenţe care se constituie ca atare tocmai pentru că se socoteşte aşezată în Centrul Lumii.

Fără îndoială, pentru a pune mai bine în evidenţă categoriile specifice ale unei existenţe religioase de tip arhaic şi tradiţional (presupunând cititorul într-un fel familiarizat cu iudeo-creştinismul şi islamul şi chiar cu hinduismul şi cu budismul), nu am mai stăruit asupra unor aspecte aberante şi crude, precum canibalismul, vânătoarea de capete, jertfele omeneşti, excesele orgiastice, pe care le-am analizat de altfel în alte scrieri. Nu am vorbit nici despre procesul de degradare şi de degenerare de care nici un fenomen religios nu a fost cruţat. În sfârşit, prin opoziţia dintre „sacru" şi „profan", am înţeles să subliniem mai ales sărăcirea adusă de secularizarea unui comportament religios; dacă n-am vorbit despre ceea ce omul a avut de câştigat din desacralizarea Lumii este pentru că am socotit subiectul mai mult sau mai puţin cunoscut cititorilor.

Există o problemă pe care nu am atins-o decât prin aluzii: în ce măsură „profanul" poate deveni în sine „sacru"; în ce măsură o existenţă radical secularizată, fără Dumnezeu şi fără zei, poate fi punctul de plecare pentru un nou tip de „religie"? Problema depăşeşte competenţa istoricului religiilor, cu atât mai mult cu cât procesul este încă în stadiul iniţial. Se cuvine însă să spunem de la bun început că acest

proces se poate desfăşura pe mai multe planuri şi poate avea scopuri diferite. Este vorba mai întâi de consecinţele virtuale a ceea ce s-ar putea numi teologiile contemporane ale „morţii lui Dumnezeu" care, după ce s-au străduit să demonstreze prin numeroase mijloace că toate conceptele, simbolurile şi ritualurile Bisericilor creştine sunt inutile, par să spere că o conştientizare a caracterului radical profan al Lumii şi al existenţei umane este totuşi în stare să întemeieze, datorită unei misterioase şi paradoxale *coincidentia oppositorum*, un nou tip de „experienţă religioasă".

Există apoi evoluţiile posibile pornind de la concepţia după care religiozitatea reprezintă o structură ultimă a conştiinţei şi nu depinde de nenumăratele şi efemerele (istorice fiind) opoziţii dintre „sacru" şi „profan", aşa cum le întâlnim de-a lungul istoriei. Cu alte cuvinte, dispariţia „religiilor" nu implică nicidecum dispariţia „religiozităţii"; secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul „profan" al unui comportament înainte „sacru" nu presupune o ruptură; „profanul" nu este decât o nouă manifestare a aceleiaşi structuri constitutive a omului, care se manifesta în trecut prin expresii „sacre".

În sfârşit, mai există şi o a treia evoluţie posibilă: respingerea opoziţiei sacru-profan ca trăsătură caracteristică a religiilor, cu precizarea că, nefiind o „religie", creştinismul nu are nevoie de o altfel de dihotomie a realului şi creştinul nu mai trăieşte într-un Cosmos, ci în Istorie.

Unele dintre ideile pe care le-am amintit au fost formulate înainte, într-un mod mai mult sau mai puţin sistematic; altele se pot deduce din recentele luări de poziţie ale teologiilor militante. Se poate lesne înţelege de ce nu ne simţim obligaţi să le discutăm: nu arată decât tendinţe şi orientări

care abia se conturează şi ale căror şanse de supravieţuire şi dezvoltare nu pot fi evaluate.

Încă o dată, iubitul şi eruditul nostru prieten, doctorul Jean Gouillard, şi-a asumat sarcina revizuirii textului francez; îl rog să primească aici expresia sincerei mele recunoştinţe.

Universitatea Chicago
octombrie 1964

INTRODUCERE

Ecourile răsunătorului succes mondial al cărții lui Rudolf Otto *Das Heilige* (1917) nu s-au stins încă. Succesul se datora fără îndoială perspectivei noi și originale propuse de autor. În loc să se aplece asupra *ideilor* de Dumnezeu și de religie, Rudolf Otto analiza modalitățile experienței religioase. Înzestrat cu o deosebită finețe psihologică, la care se adăuga dubla pregătire — de teolog și de istoric al religiilor —, Otto izbutise să pună în lumină conținutul și trăsăturile caracteristice ale acestei experiențe, trecând peste latura rațională și speculativă a religiei și stăruind asupra laturii sale iraționale. Îl citise pe Luther și înțelegea ce înseamnă, pentru un credincios, „Dumnezeul viu". Nu Dumnezeul filozofilor, Dumnezeul unui Erasmus, nu o idee sau o noțiune abstractă sau o simplă alegorie morală, ci o *putere* teribilă, manifestată prin „mânia" divină.

În cartea sa, Rudolf Otto încearcă să deslușească trăsăturile specifice ale acestei experiențe înspăimântătoare și iraționale. El descoperă *sentimentul de spaimă* în fața sacrului, a acelui *mysterium tremendum*, a acelei *majestas* care emană o putere copleșitoare; descoperă de asemenea *teama religioasă* de un *mysterium fascinans*, în care ființa înflorește în plenitudinea ei desăvârșită. Otto desemnează toate aceste experiențe prin termenul de *numinoase* (din latinescul *numen*, „zeu"), pentru că sunt determinate de revelația unui aspect al puterii divine. *Numinosul* este un fel de *ganz andere*, ceva

cu totul deosebit, care nu are nimic omenesc şi nici cosmic, şi care-i dă omului sentimentul nimicniciei sale, făcându-l să simtă că „nu este decât o făptură“ şi, ca să folosim cuvintele lui Avraam când i se adresa Domnului, doar „pulbere şi cenuşă“ (Facerea, 18, 27)*.

Sacrul se manifestă întotdeauna ca o realitate de un ordin complet diferit de realităţile „naturale“. Limbajul nu poate reda decât în chip naiv noţiunile de *tremendum*, *majestas*, *mysterium fascinans*, recurgând la termeni preluaţi din domeniul natural sau din viaţa spirituală profană a omului. Însă această terminologie analogică vine tocmai din incapacitatea omului de a exprima acel *ganz andere*: limbajul nu poate decât să sugereze ceea ce depăşeşte experienţa naturală a omului, cu ajutorul unor termeni preluaţi din această experienţă.

După patruzeci de ani, analizele lui Rudolf Otto îşi păstrează pe deplin valoarea, iar cartea, pe lângă o lectură utilă, oferă şi un prilej de meditaţie. Perspectiva pe care o propun paginile ce urmează este însă cu totul alta. Am dorit să prezentăm fenomenul sacrului în toată complexitatea sa, şi nu numai latura sa *iraţională*. Ceea ce ne interesează nu este relaţia dintre elementele neraţionale şi cele raţionale, ci *sacrul în totalitate*. Or, prima definiţie care s-ar putea da sacrului este *opusul profanului*. Paginile care urmează vor încerca să ilustreze şi să precizeze această opoziţie dintre sacru şi profan.

Manifestarea sacrului

Omul îşi dă seama de existenţa sacrului pentru că acesta se manifestă, se înfăţişează ca un lucru cu totul diferit de pro-

* Citatele din Biblie sunt preluate din ediţia 1988, în traducerea unui colectiv de la Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (*n.t.*).

fan. Pentru a reda actul acestei manifestări a sacrului, am propus termenul de *hierofanie*, care ne este la îndemână, cu atât mai mult cu cât nu are nevoie de lămuriri suplimentare: el nu exprimă decât ceea ce este cuprins în conţinutul etimologic, adică ni se arată ceva *sacru*. S-ar putea spune că istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităţilor sacre. De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creştin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu există ruptură. Este mereu aceeaşi taină: manifestarea a ceva care este „altfel", a unei realităţi care nu aparţine lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră „naturală", „profană".

Occidentalul modern se simte oarecum stânjenit în faţa anumitor forme de manifestare a sacrului, neputând crede că acesta s-ar putea afla, pentru unele fiinţe omeneşti, în pietre ori în arbori. Or, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, nu este nicidecum vorba de o venerare a pietrei sau a copacului *în ele însele*. Piatra sacră, arborele sacru nu sunt adorate ca atare, ci pentru că sunt nişte *hierofanii*, pentru că „arată" ceva care nu mai este piatră şi nici arbore, ci sacru, *ganz andere*.

S-a arătat în numeroase rânduri şi se cuvine subliniat din nou faptul că orice hierofanie, chiar şi cea mai elementară, reprezintă un paradox. Exprimând sacrul, un obiect oarecare devine *altceva*, fără a înceta însă să fie el *însuşi*, deoarece continuă să facă parte din mediul său cosmic. O piatră *sacră* este tot o piatră; în aparenţă (sau mai bine zis din punct de vedere profan), nimic nu o deosebeşte de celelalte pietre. Pentru cei cărora o piatră li s-a arătat sacră, realitatea sa imediată se preschimbă însă în realitate supranaturală. Cu alte cuvinte,

pentru cei care au o experienţă religioasă, întreaga Natură se poate înfăţişa ca sacralitate cosmică. Cosmosul, în totalitatea sa, poate deveni o hierofanie.

Omul societăţilor arhaice tinde să trăiască *în sacru* sau în preajma obiectelor consacrate cât mai mult timp. Tendinţa este lesne de înţeles: pentru „primitivi“, ca şi pentru omul tuturor societăţilor premoderne, sacrul înseamnă *putere* şi, în cele din urmă, *realitate*. Sacrul este saturat de fiinţă. Puterea sacră înseamnă deopotrivă realitate, perenitate şi eficienţă. Opoziţia sacru-profan este adesea înţeleasă ca opoziţie între *real* şi *ireal* sau *pseudoreal*. Să nu ne aşteptăm să găsim în limbile arhaice terminologia proprie filozofilor, adică *real-ireal* şi aşa mai departe; dar ideea există. Dorinţa omului religios de *a fi*, de a face parte din *realitate*, de a se simţi saturat de putere este, prin urmare, cât se poate de firească.

Cum încearcă omul religios să rămână cât mai mult într-un univers sacru; cum se înfăţişează experienţa sa totală de viaţă în raport cu experienţa omului lipsit de sentiment religios, a omului care trăieşte sau care doreşte să trăiască într-o lume desacralizată: iată principala temă abordată în paginile ce urmează. Trebuie să arătăm încă de la început că lumea profană *în totalitate*, Cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minţii omeneşti. Nu ne propunem să arătăm prin ce procese istorice şi în urma căror schimbări ale comportamentului spiritual omul modern şi-a desacralizat lumea şi şi-a asumat o existenţă profană. Este suficient să constatăm că desacralizarea este proprie experienţei totale a omului nereligios al societăţilor moderne, căruia îi este, prin urmare, din ce în ce mai greu să regăsească dimensiunile existenţiale ale omului religios al societăţilor arhaice.

Două moduri de a fi în Lume

Vom vedea cât de adâncă este prăpastia care desparte cele două modalități de experiență, sacră și profană, citind capitolele privitoare la spațiul sacru și construcția rituală a locuinței omenești, varietatea experiențelor religioase ale Timpului, raporturile omului religios cu Natura și lumea uneltelor, consacrarea vieții înseși a omului și sacralitatea pe care o pot dobândi funcțiile sale vitale (hrană, sexualitate, muncă etc.). Va fi suficient să ne amintim ce anume au devenit cetatea sau casa, Natura, uneltele sau munca pentru omul modern și areligios ca să ne putem da seama de ceea ce îl deosebește de un om aparținând societăților arhaice și chiar de un țăran din Europa creștină. Pentru conștiința modernă, un act fiziologic — mâncatul, sexualitatea — nu este decât un proces organic, deși îngrădit de o serie întreagă de tabuuri (reguli de bună cuviință în timpul mesei; limite impuse comportamentului sexual de „bunele moravuri"). Pentru „primitiv" însă, un asemenea act nu este niciodată pur și simplu fiziologic, ci este sau poate deveni o „taină", o participare la sacru.

Cititorul nu va întârzia să-și dea seama că *sacrul* și *profanul* sunt două modalități de a fi în Lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale. Aceste moduri de a fi în Lume nu prezintă interes doar pentru istoria religiilor sau pentru sociologie și nu fac doar obiectul unor studii istorice, sociologice, etnologice. De fapt, cele două moduri de a fi, *sacrul* și *profanul*, sunt determinate de diferitele poziții pe care omul le-a cucerit în Cosmos, fiind importante atât pentru filozofi, cât și pentru orice cercetător care dorește să cunoască dimensiunile posibile ale existenței umane.

Cu toate că este istoric al religiilor, autorul acestei cărți de dimensiuni modeste își propune să abordeze subiectul nu doar din perspectiva disciplinei sale. Omul societăților tradi-

ționale este, desigur, un *homo religiosus*, dar comportamentul său se înscrie în comportamentul general al omului, prezentând așadar interes pentru antropologia filozofică, fenomenologie, psihologie.

Spre a pune mai bine în evidență trăsăturile caracteristice ale existenței într-o lume care poate deveni sacră, vom cita exemple preluate dintr-un mare număr de religii, din epoci și culturi diferite. Nimic nu este mai folositor ca exemplul, faptul concret. Ar fi de-a dreptul inutil să abordăm structura spațiului sacru fără a arăta, prin exemple clare, cum anume se construiește un asemenea spațiu și de ce devine el calitativ diferit de spațiul profan înconjurător. Vom alege exemple de la mesopotamieni, indieni, chinezi, tribul kwakiutl și alte populații „primitive". Din perspectiva istorico-culturală, o asemenea juxtapunere de fapte religioase, preluate de la popoare situate la distanțe atât de mari în timp și în spațiu, nu este lipsită de riscuri. Pentru că oricine poate repeta greșelile făcute în secolul al XIX-lea, crezând, ca Tylor sau Frazer, că mintea omenească reacționează uniform la fenomenele naturale. Progresele făcute de etnologia culturală și de istoria religiilor au arătat însă că lucrurile nu stau tocmai așa, că „reacțiile omului în fața Naturii" sunt îndeobște condiționate de cultură, deci de Istorie.

Scopul nostru este să definim trăsăturile specifice ale experienței religioase, și nu să ne oprim asupra numeroaselor ei variații și diferențe determinate de Istorie. Demersul nostru seamănă întrucâtva cu cel care, pentru a ajuta la înțelegerea fenomenului poetic, ar recurge la exemple disparate, citând alături de Homer, Virgiliu și Dante poeme hinduse, chineze sau mexicane, adică prezentând poetici istoricește solidare (Homer, Virgiliu, Dante), dar și creații care țin de alte estetici. În limitele istoriei literare, asemenea juxtapuneri sunt destul de îndoielnice, însă ele se dovedesc valabile dacă se are în

vedere descrierea fenomenului poetic ca atare, dacă scopul este de a pune în lumină deosebirea esențială dintre limbajul poetic şi limbajul obişnuit, de zi cu zi.

Sacrul și Istoria

Primul nostru scop este de a prezenta dimensiunile specifice ale experienței religioase şi de a arăta prin ce anume se deosebeşte aceasta de experiența profană a Lumii. Nu vom stărui asupra nenumăratelor schimbări pe care experiența religioasă a Lumii le-a suferit de-a lungul timpului. Este limpede că sistemele de simboluri şi cultele legate de Pământul-Mamă, de fecunditatea umană şi agrară, de sacralitatea Femeii şi altele nu s-au putut dezvolta spre a alcătui un sistem religios bogat articulat decât datorită descoperirii agriculturii; este tot aşa de limpede că o societate preagricolă, specializată în vânătoare, nu putea percepe în acelaşi mod şi cu aceeaşi intensitate sacralitatea Pământului-Mamă. Deosebirea de experiență este dată de diferențele de economie, de cultură şi de organizare socială, adică de Istorie. Şi totuşi, există între vânătorii nomazi şi agricultorii sedentari o asemănare de comportament care ni se pare cu mult mai importantă decât deosebirile: *și unii și alții trăiesc într-un Cosmos sacralizat*, fac parte dintr-o sacralitate cosmică, manifestată atât în lumea animală, cât şi în lumea vegetală. Ajunge să comparăm situațiile lor existențiale cu aceea a unui om al societăților moderne, *care trăiește într-un Cosmos desacralizat*, ca să ne dăm seama cât de mare este deosebirea. Înțelegem în acelaşi timp temeinicia comparațiilor între fapte religioase aparținând unor culturi diferite, pentru că toate aceste fapte țin de unul şi acelaşi comportament, cel al lui *homo religiosus*.

Această carte poate sluji drept introducere generală în istoria religiilor, pentru că descrie modalitățile sacrului și situația omului într-o lume încărcată de valori religioase. Ea nu este însă o istorie a religiilor în adevăratul înțeles al cuvântului, pentru că autorul nu a găsit de cuviință să înfățișeze, în legătură cu exemplele citate, contextele istorico-culturale. Dacă ar fi vrut s-o facă, lucrarea ar fi numărat mai multe volume. Cititorul va găsi toate lămuririle necesare în lucrările menționate în bibliografie.

Saint-Cloud, aprilie 1956

CAPITOLUL I

SPAȚIUL SACRU ȘI SACRALIZAREA LUMII

Omogenitate spațială și hierofanie

Pentrul omul religios, *spațiul nu este omogen*, ci prezintă rupturi și spărturi; unele porțiuni de spațiu sunt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici", îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt" (Ieșirea, 3, 5). Există așadar un spațiu sacru, deci „puternic", semnificativ, și alte spații, neconsacrate, lipsite prin urmare de structură și de consistență, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spațială se reflectă în experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul care este *real*, care *există cu adevărat*, și restul spațiului, adică întinderea informă care-l înconjoară.

Trebuie spus că experiența religioasă a spațiului neomogen este primordială și poate fi omologată unei „întemeieri a Lumii". Nu este nicidecum vorba de o speculație teoretică, ci de o experiență religioasă primară, anterioară oricărei reflecții asupra Lumii. Constituirea Lumii este posibilă datorită rupturii produse în spațiu, care dezvăluie „punctul fix", axul central al oricărei orientări viitoare. Când sacrul se manifestă printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o ruptură în spațiul omogen, ci și revelația unei realități absolute, care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului întemeiază ontologic Lumea. În întin-

derea omogenă și nemărginită, unde nu există nici un punct de reper și nici o posibilitate de *orientare*, hierofania dezvăluie un „punct fix" absolut, un „Centru".

Se poate așadar vedea cum anume descoperirea, adică revelația spațiului sacru, are pentru omul religios o valoare existențială; nimic nu poate începe, nimic nu se poate *face* fără o *orientare* prealabilă, și orice orientare presupune dobândirea unui punct fix. Iată de ce omul religios s-a străduit să se așeze în „Centrul Lumii". *Ca să trăiești în Lume*, trebuie mai întâi *s-o întemeiezi*, și nici o lume nu se poate naște în „haosul" spațiului profan, care este omogen și relativ. Descoperirea sau proiecția unui punct fix — „Centrul" — echivalează cu Facerea Lumii; exemplele ce urmează vor demonstra cât se poate de limpede valoarea cosmogonică a orientării rituale și a construirii spațiului sacru.

Pentru experiența profană, spațiul este, dimpotrivă, omogen și neutru; nu există nici o ruptură care să determine deosebiri calitative între diversele părți ale masei sale. Spațiul geometric poate fi împărțit și delimitat în orice direcție, dar structura sa nu determină nici o diferențiere calitativă și nici o orientare. *Conceptul* de spațiu geometric, omogen și neutru nu trebuie nicidecum confundat cu *experiența* spațiului profan, care se opune experienței spațiului sacru, singura care ne interesează în acest caz. *Conceptul* de spațiu omogen și istoria acestui concept (cunoscut în gândirea filozofică și științifică încă din Antichitate) reprezintă o altă temă, pe care nu ne propunem s-o abordăm. Subiectul cercetării noastre este *experiența* spațiului, așa cum este ea trăită de omul religios, de omul care respinge sacralitatea Lumii, asumând doar o existență „profană", purificată de orice presupoziție religioasă.

Această existență profană nu se întâlnește niciodată în stare pură. Oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la

care a ajuns, omul care a optat pentru o viață profană nu reușește să abolească total comportamentul religios. Până și existența cea mai desacralizată păstrează încă urmele unei valorizări religioase a Lumii.

Ne vom mărgini deocamdată să comparăm cele două experiențe: cea a spațiului sacru și cea a spațiului profan. Implicațiile celei dintâi sunt, după cum s-a văzut, dezvăluirea unui spațiu sacru care permite dobândirea unui „punct fix", orientarea în haosul omogen, „întemeierea Lumii" și trăirea *reală*. Dimpotrivă, experiența profană menține omogenitatea și deci relativitatea spațiului. Orientarea *adevărată* dispare, deoarece „punctul fix" nu mai are un statut ontologic unic, apărând și dispărând în funcție de nevoile zilnice. De fapt, nu mai există nici un fel de „Lume", ci doar niște fragmente ale unui univers sfărâmat, o masă amorfă alcătuită dintr-un număr infinit de „locuri" mai mult sau mai puțin „neutre", în care omul se mișcă, mânat de obligațiile unei existențe integrate într-o societate industrială.

Și totuși, în această experiență a spațiului profan continuă să intervină valori care amintesc mai mult sau mai puțin de lipsa de omogenitate care caracterizează experiența religioasă a spațiului. Mai există locuri privilegiate, calitativ deosebite de celelalte: ținutul natal, locul primei iubiri, o stradă ori un colț din primul oraș străin văzut în tinerețe. Toate aceste locuri păstrează, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate excepțională, „unică", pentru că reprezintă „locuri sfinte" ale Universului său privat, ca și cum această ființă nereligioasă ar fi avut revelația unei *alte* realități decât aceea la care participă prin existența sa de zi cu zi.

Iată un exemplu demn de reținut de comportare „cripto-religioasă" a omului profan. Vom mai întâlni și alte dovezi ale acestui mod de degradare și de desacralizare a valorilor

şi a comportamentelor religioase, a căror semnificaţie profundă o vom putea înţelege mai târziu.

Teofanie şi semne

Pentru a evidenţia lipsa de omogenitate a spaţiului, aşa cum este ea trăită de către omul religios, putem recurge la un exemplu cât se poate de banal, şi anume o biserică dintr-un oraş modern. Pentru credincios, biserica face parte dintr-un spaţiu diferit de strada pe care se găseşte. Uşa care se deschide spre interiorul bisericii marchează o ruptură. Pragul care desparte cele două spaţii arată în acelaşi timp distanţa dintre cele două moduri de existenţă, cel profan şi cel religios. Pragul este totodată graniţa care deosebeşte şi desparte două lumi şi locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră.

Pragul din locuinţele omeneşti îndeplineşte aceeaşi funcţie rituală; aşa se explică şi consideraţia de care se bucură. Trecerea pragului casei este însoţită de numeroase rituri: oamenii se închină ori îngenunchează dinaintea lui, îl ating smerit cu mâna şi aşa mai departe. Pragul are „paznici": zei şi spirite care apără intrarea atât de răutatea oamenilor, cât şi de puterile diavoleşti ori de boli. Jertfele către „paznici" sunt făcute pe prag, şi tot aici se făceau şi judecăţile, în unele culturi paleo-orientale (Babilon, Egipt, Israel). Pragul, uşa *arată* în chip nemijlocit şi concret continuitatea spaţiului; de aici decurge marea lor importanţă religioasă, care se explică prin faptul că reprezintă simboluri şi vehicule ale *trecerii*.

Putem înţelege, aşadar, de ce biserica face parte dintr-un spaţiu deosebit de aglomerările umane care o înconjoară. În interiorul incintei sacre, lumea profană este depăşită. Această posibilitate de transcendenţă este exprimată, la nivelurile

de cultură mai arhaice, prin diferitele *imagini ale unei deschideri*: aici, în incinta sacră, comunicarea cu zeii devine posibilă; în consecinţă, trebuie să existe o „poartă" către înalt, pe unde zeii pot coborî pe Pământ şi pe unde omul poate urca simbolic în cer. Vom vedea în cele ce urmează că aşa s-a întâmplat în multe religii: templul este de fapt o „deschidere" spre înalt şi asigură comunicarea cu lumea zeilor.

Orice spaţiu sacru implică o hierofanie, o izbucnire a sacrului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurător şi la transformarea lui calitativă. „Iacov a visat, la Haran, că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării şi i-a zis: «Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău», s-a deşteptat din somn şi, spăimântându-se, a zis: «Cât de înfricoşător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Şi a luat piatra ce şi-o pusese căpătâi, a pus-o stâlp şi a turnat pe vârful ei untdelemn. Iacov a pus locului aceluia numele Betel (casa lui Dumnezeu)" (Facerea, 28, 12–19). Simbolismul cuprins în expresia „Poarta Cerurilor" este deosebit de bogat şi de complex: teofania consacră un loc prin simplul fapt că-l face „deschis" către înalt, adică asigură comunicarea lui cu Cerul, punct paradoxal de trecere de la un mod de existenţă la altul. Vom întâlni exemple şi mai clare în acest sens: sanctuarele, care sunt „Porţi ale Cerurilor", locuri de trecere între Cer şi Pământ.

Adesea nu este nici măcar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zise: un *semn* oarecare poate arăta sacralitatea unui loc. „Legenda spune că vrăjitorul care a întemeiat El-Hemel la sfârşitul veacului al XVI-lea s-a oprit să înnopteze lângă izvor şi a înfipt un băţ în pământ. A doua zi a vrut să-l ia şi să-şi urmeze calea, dar a văzut că băţul prinsese

rădăcini şi înmugurise. Văzând în aceasta voinţa Domnului, a hotărât să se aşeze în acel loc."[1] *Semnul* purtător de semnificaţie religioasă introduce, aşadar, un element absolut şi pune capăt relativităţii şi confuziei. *Ceva* ce nu ţine de această lume s-a manifestat în chip apodictic şi a stabilit astfel o orientare ori o comportare.

Când nu se arată nici un semn în împrejurimi, acesta este *provocat.* Se practică, de pildă, un soi de *evocatio* cu ajutorul animalelor, care *arată* în care loc anume se poate înălţa un sanctuar ori întemeia un sat. Sunt evocate forţe sau figuri sacre, în scopul imediat al *orientării* în spaţiul omogen. Este cerut *un semn* care să pună capăt încordării provocate de relativitate şi neliniştii create de dezorientare, pentru a se găsi un *punct de sprijin* absolut. De exemplu, este urmărită o fiară sălbatică şi, în locul în care aceasta este ucisă, e ridicat sanctuarul; sau i se dă drumul unui animal domestic — de pildă un taur —, apoi este căutat după câteva zile şi sacrificat în locul unde este găsit. Aici va fi ridicat altarul, iar satul va fi construit de jur-împrejur. În toate aceste cazuri, sacralitatea locului este arătată de animale: oamenii nu au aşadar libertatea de *a alege* locul sacru; ei nu fac decât să-l caute şi să-l descopere cu ajutorul unor semne misterioase.

Aceste câteva exemple înfăţişează diferitele mijloace prin care omul religios are revelaţia unui loc sacru. În fiecare din aceste cazuri, hierofaniile au anulat omogenitatea spaţiului, dezvăluind acel „punct fix". De vreme ce omul religios nu poate trăi decât într-o atmosferă pătrunsă de sacru, este cât se poate de limpede că spaţiul va fi consacrat printr-o mulţime de tehnici. Sacrul înseamnă, cum am văzut, *realul* prin excelenţă, adică puterea, eficienţa, izvorul vieţii şi al fecundităţii. Dorinţa omului religios de a trăi *în sacru* înseamnă

---

[1] René Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, p. 287.

de fapt dorinţa lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârşit a experienţelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală şi eficientă şi nu într-o iluzie. Acest comportament se verifică pe toate planurile existenţei sale, fiind evident mai ales în dorinţa omului religios de a se mişca într-o lume sanctificată, adică într-un spaţiu sacru. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicilor de *orientare*, care nu sunt altceva decât tehnici de *construire* a spaţiului sacru. Nu este nicidecum vorba de o lucrare *omenească*, pentru că nu prin strădania sa izbuteşte omul să consacre un spaţiu. Ritualul prin care omul construieşte un spaţiu sacru este de fapt eficient doar în măsura în care reproduce lucrarea zeilor. Spre a înţelege mai bine nevoia construirii rituale a spaţiului sacru, trebuie să insistăm puţin asupra concepţiei tradiţionale despre „Lume“: ne vom da seama imediat că orice „lume“ este pentru omul religios o „lume sacră“.

Haos şi Cosmos

Societăţile tradiţionale se caracterizează prin opoziţia implicită între teritoriul locuit şi spaţiul necunoscut şi nedeterminat care înconjoară acest teritoriu: primul este „Lumea“ (mai precis „lumea noastră“), Cosmosul; celălalt nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume“, un spaţiu străin, haotic, plin de larve, demoni, „străini“ (asimilaţi de altfel duhurilor şi fantomelor). Această ruptură în spaţiu s-ar datora, la prima vedere, opoziţiei între un teritoriu locuit şi organizat, deci „cosmicizat“, şi spaţiul necunoscut care se întinde dincolo de hotarele sale: pe de o parte există un „Cosmos“, pe de altă parte un „Haos“. Dar, dacă un teritoriu locuit este un „Cosmos“, aceasta se întâmplă tocmai pentru că a fost în prealabil consacrat, pentru că, într-un fel sau altul, este o lu-

crare a zeilor sau poate să comunice cu lumea lor. „Lumea" (adică „lumea noastră") este un univers în care sacrul s-a manifestat şi unde ruptura de nivel este aşadar posibilă şi repetabilă.

Toate acestea reies cu mare limpezime din ritualul vedic al luării în stăpânire a unui teritoriu: stăpânirea este legitimată de ridicarea unui altar al focului închinat lui Agni. „Poţi spune că te-ai aşezat după ce ai înălţat un altar al focului (*gārha-patya*), şi toţi aceia care înalţă altarul focului sunt aşezaţi de drept" (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, I, I, 1-4). Prin înălţarea unui altar al focului, Agni devine prezent şi astfel se asigură comunicarea cu lumea zeilor; spaţiul altarului devine un spaţiu sacru. Semnificaţia ritualului este însă mult mai complexă şi, dacă ţinem seama de toate elementele sale, înţelegem de ce anume consacrarea unui teritoriu echivalează cu cosmicizarea lui. Într-adevăr, înălţarea unui altar în cinstea lui Agni nu este altceva decât reproducerea, la scară microcosmică, a Creaţiei. Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lutul din care se face temelia altarului reprezintă Pământul; pereţii laterali reprezintă Atmosfera şi aşa mai departe. Construcţia este însoţită de rostirea unor cuvinte care arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată (*Śatapatha Brāhmaṇa*, I, IX, 2, 29 etc.). Altfel spus, înălţarea unui altar al focului, care legitimează luarea în stăpânire a unui teritoriu, echivalează cu o cosmogonie.

Un teritoriu necunoscut, străin, neocupat (ceea ce înseamnă adesea: neocupat de „ai noştri") face parte încă din modalitatea fluidă şi larvară a „Haosului". Ocupându-l şi, mai ales, aşezându-se pe acest teritoriu, omul îl transformă simbolic în Cosmos, printr-o repetare rituală a cosmogoniei. Ceea ce va deveni „lumea noastră" trebuie mai întâi să fie „creat", şi orice creaţie are un model exemplar: Crearea Universului de către zei. Când s-au înstăpânit în Islanda (*land-nāma*) şi

au defrişat-o, coloniştii scandinavi n-au socotit că fac un lucru nou, nici o muncă omenească și profană. Ceea ce făceau nu era pentru ei altceva decât repetarea unui act primordial, şi anume transformarea Haosului în Cosmos prin actul divin al Creației. Muncind pământul sterp, nu făceau decât să repete actul zeilor care organizaseră Haosul dându-i o structură, forme şi norme.[2]

Fie că este vorba de defrişarea unui ținut sălbatic, de cucerirea şi de ocuparea unui teritoriu locuit de „alte" ființe omeneşti, luarea în stăpânire rituală trebuie oricum să repete cosmogonia. Din perspectiva societăților arhaice, tot ce nu este „lumea noastră" nu este încă o „lume". Nu te „înstăpâneşti" peste un teritoriu decât creându-l din nou, altfel spus consacrându-l. Acest comportament religios față de ținuturile necunoscute s-a prelungit, chiar în Occident, până spre începutul timpurilor moderne. Conchistadorii spanioli şi portughezi luau în stăpânire, în numele lui Cristos, teritorii pe care le descoperiseră şi le cuceriseră. Înălțarea Crucii consacra ținutul şi însemna într-un fel o „nouă naştere": prin Cristos, „cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (II, Corinteni, 5, 17). Țara abia descoperită era „înnoită", „re-creată" prin Cruce.

Consacrarea unui loc: repetarea Cosmogoniei

Cosmicizarea teritoriilor necunoscute este întotdeauna o consacrare: organizarea unui spațiu repetă lucrarea exemplară a zeilor. Legătura strânsă dintre cosmicizare şi consacrare este dovedită la nivelurile elementare de cultură, de

[2] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Gallimard, 1949), p. 27.

pildă la nomazii australieni, a căror economie se află încă în stadiul culesului fructelor şi al vânătorii de animale mici. Conform tradiţiei unui trib arunta, numit achilpa, Fiinţa divină Numbakula a „cosmicizat“ în timpuri mitice ceea ce avea să devină teritoriul lui, l-a creat pe Strămoş şi a întemeiat instituţiile tribului. Acelaşi Numbakula a făcut din trunchiul unui arbore de cauciuc stâlpul sacru (*kauwa-auwa*); după ce l-a lipit cu sânge, s-a urcat în vârful lui şi s-a făcut nevăzut în Cer. Stâlpul închipuie axul cosmic, pentru că teritoriul din jurul lui devine locuibil şi se transformă într-o „lume“. Rolul ritual al stâlpului sacru este de mare însemnătate: cei din tribul achilpa îl poartă cu ei peste tot şi-şi aleg drumul după cum se înclină stâlpul, ceea ce le permite să se deplaseze întruna fără să iasă din „lumea lor“ şi fără să întrerupă comunicarea cu Cerul în care a dispărut Numbakula. Dacă stâlpul se frânge, este o adevărată nenorocire; aceasta înseamnă într-un fel „sfârşitul Lumii“, întoarcerea în Haos. Potrivit unui mit amintit de Spencer şi Gillen, stâlpul sacru s-a frânt într-o zi şi întregul trib a fost cuprins de spaimă; membrii tribului au rătăcit o vreme, apoi s-au aşezat pe pământ şi s-au lăsat să moară.[3]

Iată un exemplu minunat atât al funcţiei cosmologice a stâlpului ritual, cât şi al rolului său soteriologic: pe de o parte, *kauwa-auwa* reproduce stâlpul folosit de Numbakula pentru cosmicizarea Lumii, iar pe de altă parte, tribul achilpa crede că stâlpul îi înlesneşte comunicarea cu tărâmul ceresc. Or, existenţa umană nu este posibilă decât prin această comunicare permanentă cu Cerul. „Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevărat *a lor* decât în măsura în care reproduce Cosmosul organizat şi sanctificat de Numbakula. Nu se poate trăi fără o „deschidere“ spre transcendent; altfel spus, nu se

---

[3] B. Spencer şi F.J. Gillen, *The Arunta* (Londra, 1926), I, p. 388.

poate trăi în „Haos". În clipa în care contactul cu transcendentul s-a întrerupt, existenţa în lume nu mai este posibilă şi cei din tribul achilpa se lasă să moară.

Aşezarea într-un teritoriu înseamnă de fapt consacrarea lui. Când aşezarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanentă, ca la sedentari, ea implică o hotărâre vitală, care priveşte existenţa întregii comunităţi. „Aşezarea" într-un loc anume, organizarea, locuirea lui sunt acţiuni care presupun o alegere existenţială: alegerea unui Univers care va fi asumat prin „creaţie". Or, acest „Univers" este întotdeauna replica Universului exemplar, creat şi locuit de zei: el face aşadar parte din lucrarea sfântă a zeilor.

Stâlpul sacru al tribului achilpa „susţine" lumea *acestuia* şi îi asigură comunicarea cu Cerul. Este prototipul unei imagini cosmologice care a cunoscut o largă răspândire: aceea a stâlpilor cosmici pe care se sprijină Cerul şi care deschid în acelaşi timp calea către lumea zeilor. Înainte de creştinare, celţii şi germanii mai păstrau cultul acestor stâlpi sacri. *Chronicum laurissense breve*, scrisă prin anul 800, arată cum Carol cel Mare, în timpul unui război cu saxonii (772), a poruncit să fie dărâmat un templu din oraşul Eresburg, precum şi lemnul sacru al „vestitului Irmensûl". Rudolf de Fulda (prin 860) precizează că vestitul stâlp este „coloana Universului, pe care se sprijină aproape toate lucrările" (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Aceeaşi imagine cosmologică se regăseşte la romani (Horaţiu, *Ode*, III, 3), în India antică, cu *skambha*, Stâlpul cosmic (*Ṛg Veda*, I, 105; X, 89, 4 etc.), dar şi la locuitorii insulelor Canare şi în culturi foarte îndepărtate, precum cea a populaţiei kwakiutl (Columbia britanică) ori nad'a din insula Flores (Indonezia). După credinţa populaţiei kwakiutl, prin cele trei niveluri cosmice (lumea de jos, Pământul, Cerul) trece un stâlp de aramă; acolo unde stâlpul pătrunde în Cer se află „Poarta Lumii de sus". Calea

Lactee nu este altceva decât imaginea, vizibilă pe Cer, a Stâlpului cosmic. Universul, această lucrare a zeilor, este însă preluat şi imitat de către oameni, la scara şi după puterile lor. *Axis mundi*, care se vede pe Cer sub forma Căii Lactee, este prezent în casa de cult sub forma unui stâlp sacru. Acesta este un trunchi de cedru, de zece–doisprezece metri, din care mai mult de jumătate iese prin acoperişul casei de cult. Stâlpul are un rol de căpetenie în ceremonii, pentru că el conferă casei o structură cosmică. În cântecele rituale, casa este numită „lumea noastră“, iar candidații la inițiere adăpostiți în această casă rostesc: „Sunt în Centrul Lumii... Sunt aproape de Stâlpul Lumii“ etc.[4] Asimilarea Stâlpului cosmic cu stâlpul sacru şi a casei de cult cu Universul se întâlneşte şi la populația nad'a din insula Flores. Stâlpul de sacrificiu este numit „Stâlpul Cerului“ şi, conform credinței, susține bolta cerească.[5]

„Centrul Lumii“

Strigătul neofitului kwakiutl: „Sunt în Centrul Lumii!“ ne dezvăluie încă de la început una dintre semnificațiile cele mai profunde ale spațiului sacru. Acolo unde s-a petrecut, printr-o hierofanie, o ruptură de nivel a avut loc în acelaşi timp o „deschidere“ pe sus (lumea divină) sau pe jos (regiunile inferioare, lumea morților). Cele trei niveluri cosmice — Pământul, Cerul, regiunile inferioare — pot astfel comunica. Această comunicare este uneori exprimată cu ajutorul imaginii unei coloane universale, *Axis mundi*, care leagă şi susține în acelaşi timp Cerul şi Pământul şi care este înfiptă în

---

[4] Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), pp. 17–20.

[5] P. Arndt, *Die Megalithenkultur des Nad'a* în *Anthropos*, 27, 1932, pp. 61–62.

lumea de jos (ceea ce este numit îndeobşte „Infern"). O asemenea coloană cosmică nu se poate afla decât în chiar centrul Universului, pentru că întreaga lume locuibilă se întinde de jur-împrejur. Ne găsim, aşadar, în faţa unei înlănţuiri de concepţii religioase şi de imagini cosmologice, legate între ele, alcătuind un sistem care ar putea fi numit „sistemul Lumii" societăţilor tradiţionale: a) un loc sacru este o ruptură în omogenitatea spaţiului; b) această ruptură este reprezentată de o „deschidere" care permite trecerea dintr-o regiune cosmică în alta (de la Cer la Pământ şi invers: de la Pământ la lumea inferioară); c) comunicarea cu Cerul este exprimată printr-un anumit număr de imagini care privesc toate acel *Axis mundi*: stâlp (cf. *universalis columna*), scară (cf. scara lui Iacov), munte, arbore, liană etc.; d) în jurul axului cosmic se întinde „Lumea" (= „lumea noastră"), şi deci axul se află „în mijloc", în „buricul Pământului", este Centrul Lumii.

Din acest „sistem al Lumii" tradiţional s-a născut un mare număr de credinţe, mituri şi rituri, pe care însă nu ne propunem să le amintim aici. Ne vom opri la câteva exemple doar, alese din civilizaţii diferite, care ne pot ajuta să înţelegem rolul spaţiului sacru în viaţa societăţilor tradiţionale, oricare ar fi aspectul sub care se prezintă acest spaţiu sacru: loc sfânt, casă de cult, cetate, „Lume". Întâlnim pretutindeni simbolismul Centrului Lumii, care ne ajută să înţelegem, în majoritatea cazurilor, comportamentul tradiţional faţă de „spaţiul de viaţă".

Să începem printr-un exemplu care ne dezvăluie încă de la început coerenţa şi complexitatea acestui simbolism: Muntele cosmic. Am văzut mai înainte că muntele se numără printre imaginile care reflectă legătura dintre Cer şi Pământ; este aşadar socotit ca fiind în Centrul Lumii. Întâlnim în numeroase culturi asemenea munţi, mitici sau reali, aflaţi în Centrul Lumii: Meru în India, Haraberezaiti în Iran, muntele mitic

numit „Muntele Țărilor“ în Mesopotamia, Gerizim, căruia i se spunea și „Buricul Pământului, în Palestina“.[6] Fiind un *Axis mundi* care leagă Cerul de Pământ, Muntele sacru atinge într-un fel Cerul și reprezintă punctul cel mai înalt al Lumii; teritoriul care-l înconjoară și care alcătuiește „lumea noastră“ este deci considerat ținutul cel mai înalt. Este ceea ce se spune în tradiția israelită: fiind ținutul cel mai înalt, Palestina nu a fost acoperită de apele Potopului.[7] După tradiția islamică, locul cel mai înalt de pe Pământ este Ka'ba, pentru că „Steaua Polară arată că acesta se găsește în dreptul centrului Cerului“[8]. Creștinii socotesc că în vârful Muntelui cosmic se află Golgota. Toate aceste credințe exprimă unul și același sentiment, profund religios: „lumea noastră“ este un pământ sfânt, *pentru că este locul cel mai apropiat de Cer*, pentru că de aici, de la noi, se poate ajunge la Cer; lumea noastră este așadar un „loc înalt“. În limbaj cosmologic, această concepție religioasă înseamnă proiecția teritoriului nostru privilegiat în vârful Muntelui cosmic. Speculațiile de mai târziu au dus la tot felul de concluzii, printre care cea pe care tocmai am amintit-o, și anume că Pământul sfânt n-a fost înecat de Potop.

Același simbolism al Centrului stă la baza altor serii de imagini cosmologice și de credințe religioase, dintre care nu le putem reține decât pe cele mai importante: a) orașele sfinte și sanctuarele se află în Centrul Lumii; b) templele sunt replici ale Muntelui cosmic și deci reprezintă „legătura“ prin excelență dintre Cer și Pământ; c) temeliile templelor coboară adânc în regiunile inferioare. Câteva exemple vor fi suficiente.

[6] Vezi referințele bibliografice în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 31 și urm.

[7] A.E. Wensinck și E. Burrows, citați în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 33.

[8] Wensinck, citat *Ibid.*, p. 35.

Vom încerca apoi să integrăm toate aceste aspecte diferite ale aceluiaşi sistem de simboluri şi vom vedea mai limpede cât sunt de coerente aceste concepţii tradiţionale despre Lume.

Capitala Suveranului chinez desăvârşit se află în Centrul Lumii: în ziua solstiţiului de vară, la amiază, gnomonul nu trebuie să facă umbră.[9] Acelaşi simbolism se întâlneşte la templul din Ierusalim: stânca pe care fusese înălţat era „buricul Pământului". Pelerinul islandez Nicolaus de Therva, care a călătorit la Ierusalim în secolul al XII-lea, scria de la Sfântul Mormânt: „Aici este mijlocul Lumii; aici, în ziua solstiţiului de vară, lumina Soarelui cade drept din Cer."[10] Aceeaşi concepţie o aflăm în Iran: ţara Iranului (*Airyanam Vaejah*) este centrul şi inima Lumii. Tot aşa cum inima se găseşte în centrul corpului, „ţara Iranului este mai preţioasă decât toate celelalte ţări pentru că este aşezată în mijlocul Lumii"[11]. Despre Shiz, „Ierusalimul" iranienilor (pentru că se găsea în Centrul Lumii), se spunea că este locul de unde izvorâse puterea regilor şi de asemenea oraşul unde se născuse Zarathustra.[12]

Cât despre asimilarea templelor cu Munţii cosmici şi funcţia acestora de „legătură" între Pământ şi Cer, numele înseşi ale turnurilor şi ale sanctuarelor babiloniene stau mărturie în acest sens: „Muntele Casei", „Casa Muntelui tuturor Pământurilor", „Muntele Furtunilor", „Legătura dintre Cer şi Pământ" şi aşa mai departe. *Zigurat*-ul era de fapt un Munte cosmic: cele şapte etaje reprezentau cele şapte ceruri planetare; urcându-le, preotul ajungea în vârful Universului. Un

---

[9] Marcel Granet, citat în M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), p. 322 (trad. rom. de Mariana Noica: *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 352 — *n.t.*).

[10] L.I. Ringbom, *Graltempel und Paradies* (Stockholm, 1951), p. 255.

[11] *Sad-dar*, LXXXIV, 4–5, citat de Ringbom, p. 327.

[12] Vezi documentele culese şi comentate de Ringbom, pp. 294 şi *passim*.

simbolism asemănător stă la baza uriaşei construcţii a templului din Barabudur, în Java, care este clădit ca un munte artificial. Urcuşul lui echivalează cu o călătorie extatică în Centrul Lumii; ajungând la terasa de sus, pelerinul realizează o ruptură de nivel, pătrunzând într-o „regiune pură", care transcende lumea profană.

Dur-an-ki, „legătura dintre Cer şi Pământ": astfel erau numite multe sanctuare babiloniene (ca de pildă cele de la Nippur, Larsa, Sippar etc.). Babilonul avea şi el o mulţime de nume, precum „Casa de la Temelia Cerului şi a Pământului", „Legătura dintre Cer şi Pământ". Babilonul făcea însă legătura dintre Pământ şi regiunile inferioare, pentru că oraşul fusese înălţat pe *bāb-apsū*, „Poarta lui Apsū", *apsū* fiind numele dat Apelor haosului dinaintea Creaţiei. Aceeaşi tradiţie se întâlneşte la evrei: stânca pe care se înalţă templul din Ierusalim cobora adânc în *tehōm*, echivalentul ebraic pentru *apsū*. Tot aşa cum Babilonul se înălţa pe „Poarta lui Apsū", stânca templului din Ierusalim era aşezată peste „gura lui *tehōm*".[13]

Apsū şi *tehōm* reprezintă în acelaşi timp „Haosul" acvatic, modalitatea preformală a materiei cosmice şi lumea Morţii, tot ceea ce precedă viaţa şi vine după ea. „Poarta lui Apsū" şi stânca aşezată peste „gura lui *tehōm*" arată nu numai punctul de întâlnire, şi deci de comunicare, dintre lumea inferioară şi Pământ, ci şi deosebirea de regim ontologic dintre cele două planuri cosmice. Există o ruptură de nivel între *tehōm* şi stânca Templului care se află aşezată peste „gura" lui, închizând această trecere de la virtual la formal, de la moarte la viaţă. Haosul acvatic care a precedat Creaţia simbolizează în acelaşi timp întoarcerea în amorf, care se face prin moarte, revenirea la modalitatea larvară a existenţei. Dintr-un anumit punct

[13] Cf. referinţele din *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 35 şi urm.

de vedere, regiunile inferioare pot fi omologate cu regiunile pustii şi necunoscute care înconjoară teritoriul locuit: lumea de jos, deasupra căreia se află aşezat temeinic „Cosmosul“ nostru, corespunde „Haosului“ care se întinde dincolo de graniţele sale.

„Lumea noastră“ se află întotdeauna în Centru

Tot ce am afirmat până acum ne arată că „lumea adevărată“ se află întotdeauna în „mijloc“, în „Centru“, pentru că aici se produce ruptura de nivel, comunicarea dintre cele trei zone cosmice. Cosmosul este întotdeauna desăvârşit, oricare i-ar fi întinderea. O ţară întreagă (Palestina), un oraş (Ierusalimul), un sanctuar (Templul din Ierusalim) înfăţişează deopotrivă o imagine a lumii, *imago mundi*. Flavius Josephus arăta, cu privire la simbolismul Templului, că „Marea“, adică regiunile inferioare, era închipuită de curte, sanctuarul reprezenta Pământul, iar Sfântul Sfinţilor, Cerul (*Ant. Jud.* III, VII, 7). Constatăm aşadar că *imago mundi*, ca şi „Centrul“, se repetă în interiorul lumii locuite. Palestina, Ierusalimul şi Templul din Ierusalim reprezintă fiecare şi toate laolaltă imaginea Universului şi Centrul Lumii. Această mulţime de „Centre“ şi această repetare a imaginii Lumii la scări din ce în ce mai modeste se numără printre trăsăturile specifice ale societăţilor tradiţionale.

Se impune, după părerea noastră, următoarea concluzie: omul societăţilor premoderne doreşte să se afle cât mai aproape de Centrul Lumii. Ştie că ţara sa se găseşte cu adevărat în mijlocul Pământului, că oraşul său este buricul Universului, că Templul sau Palatul sunt adevărate Centre ale Lumii;

mai dorește și ca propria casă să se afle în Centru și să fie o *imago mundi*. După cum vom vedea, locuințele sunt socotite ca fiind cu adevărat în Centrul Lumii și reproducând, la scară microcosmică, Universul. Cu alte cuvinte, omul societăților tradiționale nu putea trăi decât într-un spațiu „deschis“ către înalt, unde ruptura de nivel era simbolic asigurată și unde comunicarea cu *lumea cealaltă*, lumea „transcendentală“, era posibilă prin mijlocirea ritualurilor. Firește, sanctuarul, „Centrul“ prin excelență, era acolo, la îndemâna sa, în orașul său, și nu trebuia decât să pătrundă în Templu ca să comunice cu lumea zeilor. Însă *homo religiosus* simțea nevoia să trăiască mereu în Centru, ca australienii achilpa care duceau peste tot cu ei stâlpul sacru, *Axis mundi*, ca să nu se depărteze de Centru și să rămână în legătură cu lumea supraterestră. Pe scurt, oricare ar fi dimensiunile spațiului său familiar — țara, orașul, satul, casa —, omul societăților tradiționale simte nevoia de a exista mereu într-o lume totală și organizată, într-un Cosmos.

Un Univers ia naștere începând din Centru și se întinde pornind de la un punct central care poate fi asemuit cu un „buric“. După *Ṛg Veda* (X, 149) așa se naște și se dezvoltă Universul: pornind de la un nucleu, de la un punct central. Tradiția evreiască este și mai explicită: „Prea Sfânt a făcut lumea ca pe un embrion. Tot așa cum embrionul crește pornind de la buric, Dumnezeu a purces la Facerea Lumii de la buric, de unde s-a răspândit de jur-împrejur.“ Și pentru că „buricul Pământului“, Centrul Lumii, este Țara Sfântă, *Yoma* spune: „Lumea a fost făcută începând de la Sion.“[14] Rabbi ben Gurion spunea că stânca Ierusalimului „poartă numele de Piatră de temelie a Pământului, pentru că de aici s-a des-

[14] Vezi referințele *ibid.*, p. 36.

făşurat întreg Pământul“[15]. Pe de altă parte, deoarece crearea omului este o replică a cosmogoniei, primul om a fost alcătuit în „buricul Pământului“ (după tradiţia mesopotamiană), în Centrul Lumii (conform tradiţiei iraniene), în Paradisul aflat în „buricul Pământului“ sau la Ierusalim (după tradiţiile iudeo-creştine). Nici nu putea fi altfel, pentru că acest Centru este tocmai locul unde se petrece o ruptură de nivel, unde spaţiul devine sacru, *real* prin excelenţă. Orice creaţie implică o supraabundenţă a realităţii, cu alte cuvinte o izbucnire a sacrului în lume.

Rezultă aşadar că orice construcţie sau fabricaţie are ca model exemplar cosmologia. Facerea Lumii devine arhetipul oricărui gest creator al omului, oricare ar fi planul său de referinţă. Am văzut că aşezarea într-un teritoriu repetă cosmogonia. După ce am desprins valoarea cosmogonică a Centrului, înţelegem mai bine de ce orice aşezare umană repetă Facerea Lumii pornind de la un punct central („buricul“). Tot aşa cum Universul se desfăşoară şi se dezvoltă pornind de la un Centru şi se întinde spre cele patru puncte cardinale, satul se constituie pornind de la o răscruce. În insula Bali şi în unele regiuni din Asia, când încep pregătirile pentru construcţia unui sat, este căutată mai întâi o răscruce naturală, unde se întretaie perpendicular două drumuri. Pătratul construit pornind de la punctul central este o *imago mundi*. Împărţirea satului în patru sectoare, care presupune de altfel o împărţire paralelă a comunităţii, corespunde împărţirii Universului în cele patru zări. Adesea este lăsat în mijlocul satului un loc gol, unde se va înălţa mai târziu casa de cult, al cărei acoperiş închipuie Cerul (înfăţişat adesea prin vârful unui copac sau prin imaginea unui munte). Pe acelaşi ax per-

---

[15] W.H. Roscher, *Neue Omphalosstudien* (Abh. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse, XXXI, i, 1915), p. 16.

pendicular, dar la celălalt capăt, se află lumea morților, reprezentată prin anumite animale (șarpe, crocodil și altele) sau prin ideogramele tenebrelor.[16]

Simbolismul cosmic al satului este reluat în structura sanctuarului ori a casei de cult. La populația waropen, în Guineea, „casa bărbaților“ se află în mijlocul satului: acoperișul ei reprezintă bolta cerească, cei patru pereți corespund celor patru direcții din spațiu. În insula Ceram, piatra sacră a satului reprezintă Cerul, și cele patru coloane de piatră pe care se sprijină simbolizează cei patru stâlpi care susțin Cerul.[17] Concepții asemănătoare se regăsesc la triburile algonkin și sioux: coliba sacră unde au loc inițierile închipuie Universul. Acoperișul colibei simbolizează bolta cerească, podeaua reprezintă Pământul, cei patru pereți — cele patru direcții ale spațiului cosmic. Construcția rituală a spațiului este subliniată de un triplu simbolism: cele patru uși, cele patru ferestre și cele patru culori trimit la cele patru puncte cardinale. Construcția colibei sacre repetă așadar cosmogonia.[18]

Întâlnim, și nu este de mirare, o concepție asemănătoare în Italia antică și la vechii germani. Este vorba de fapt de o idee arhaică și foarte răspândită: cele patru zări sunt proiectate, pornind de la un Centru, în cele patru puncte cardinale. *Mundus* era, la romani, o groapă circulară împărțită în patru, fiind în același timp imagine a Cosmosului și model exemplar al locuinței sau așezării omenești. S-a sugerat, și pe bună dreptate, că *Roma quadrata* ar trebui înțeleasă nu ca având

---

[16] Cf. C.T. Bertling, *Vierzhal, Kreuz und Mandala in Asien* (Amsterdam, 1954), pp. 8 și urm.

[17] Vezi referințele la Bertling, *op. cit.*, pp. 4–5.

[18] Vezi materialele grupate și interpretate de Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp. 60 și urm.

forma unui pătrat, ci ca fiind împărţită în patru.[19] *Mundus* era evident asimilat cu *omphalos*, buricul pământului: Oraşul (*Urbs*) se găsea în mijlocul unui *orbis terrarum*. S-a arătat că idei asemănătoare explică structura satelor şi a oraşelor germanice.[20] În contexte culturale extrem de variate, găsim mereu aceeaşi schemă cosmologică şi acelaşi scenariu ritual: *aşezarea într-un teritoriu echivalează cu întemeierea unei lumi.*

Cetate – Cosmos

Dacă este adevărat că „lumea noastră" este un Cosmos, orice atac din afară ar putea-o preface din nou în „Haos". Şi dacă „lumea noastră" a fost întemeiată prin imitarea lucrării exemplare a zeilor, cosmogonia, adversarii care o atacă sunt asimilaţi cu duşmanii zeilor, demonii, şi mai cu seamă arhidemonului, Dragonul primordial învins de zei la începuturile timpurilor. Atacul asupra „lumii noastre" este răzbunarea Dragonului mitic, care se răzvrăteşte împotriva lucrării zeilor, Cosmosul, şi se străduieşte s-o nimicească. Duşmanii se numără printre puterile Haosului. Orice distrugere a unei cetăţi înseamnă o întoarcere în Haos. Orice izbândă asupra atacatorului repetă victoria exemplară a zeului asupra Dragonului (asupra „Haosului").

Din acest motiv, Faraonul era asimilat zeului Râ, învingătorul dragonului Apophis, în vreme ce duşmanii săi erau identificaţi cu Dragonul mitic. Darius se considera un nou

---

[19] F. Altheim, în Werner Müller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), pp. 60 şi urm.

[20] *Ibid.*, pp. 65 şi urm. Cf. de asemenea W. Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961). Vom reveni asupra acestei probleme într-o lucrare aflată în pregătire: *Cosmos, temple, maison.*

Thraetaona, erou mitic iranian, care ucisese un Dragon cu trei capete. În tradiția iudaică, regii păgâni erau înfățișați cu trăsăturile Dragonului, ca de pildă Nabucodonosor descris de Ieremia (41, 34) sau Pompei din Psalmii lui Solomon (9, 29).

Vom vedea și în cele ce urmează că Dragonul este reprezentarea exemplară a Monstrului marin, a Șarpelui primordial, simbol al Apelor cosmice, al Tenebrelor, al Nopții și al Morții, pe scurt al amorfului și al virtualului, a tot ceea ce nu are încă o „formă". Zeul a trebuit să învingă Dragonul și să-l ciopârțească astfel încât să se poată naște Cosmosul. Marduk a alcătuit lumea din trupul monstrului marin Tiamat. Iahve a creat Universul după ce l-a învins pe monstrul primordial Rahab. Dar, după cum vom vedea, această izbândă a zeului asupra Dragonului trebuie să se repete în chip simbolic în fiecare an, pentru că lumea trebuie creată din nou în fiecare an. La fel, izbânda zeilor asupra puterilor Tenebrelor, Morții și Haosului se repetă cu fiecare victorie a cetății asupra cotropitorilor.

Sistemele de apărare ale așezărilor și ale cetăților au fost probabil la început magice: aceste sisteme, alcătuite din șanțuri, labirinturi, valuri de apărare, erau concepute astfel încât să poată împiedica mai curând năvălirea demonilor și a sufletelor morților decât atacul ființelor omenești. În nordul Indiei, în vreme de epidemie, se desenează în jurul satului un cerc a cărui menire este să împiedice demonii bolii să pătrundă dincolo de această împrejmuire.[21] În Occidentul medieval, zidurile cetăților erau consacrate prin ritualuri, spre a sluji ca apărare împotriva Demonului, a Bolii și a Morții. De altfel, în gândirea simbolică, dușmanul-om este în chip firesc asi-

[21] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 318 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 341 — *n.t.*).

milat cu Demonul şi cu Moartea. De fapt, rezultatul atacurilor, fi ele demonice ori militare, este întotdeauna acelaşi: distrugerea, nimicirea, moartea.

În zilele noastre se folosesc aceleaşi imagini când se face referire la primejdiile care ameninţă un anumit tip de civilizaţie: se vorbeşte aşadar de „haos“, „dezordine“, de „bezna“ în care se va cufunda „lumea noastră“. Toate aceste expresii înseamnă abolirea unei ordini, a unui Cosmos, a unei structuri organice, şi recăderea într-o stare fluidă, amorfă, adică haotică. Aceasta dovedeşte, după părerea noastră, că imaginile exemplare se mai păstrează în limbajul şi în clişeele omului modern. Ceva din concepţia tradiţională despre Lume mai rămâne în comportamentul său, deşi el nu este întotdeauna conştient de această moştenire din vremuri străvechi.

Asumarea Facerii Lumii

Trebuie să subliniem de la bun început deosebirea radicală dintre cele două comportamente — „tradiţional“ şi „modern“ — faţă de locuinţa omenească. Nu are rost să mai stăruim asupra valorii şi funcţiei locuinţei în societăţile industriale, deoarece ele sunt îndeobşte cunoscute. După un mare arhitect contemporan, Le Corbusier, casa este „o maşină de locuit“. Ea face parte, aşadar, din nenumăratele maşini produse în serie în societăţile industriale. În lumea modernă, casa ideală trebuie să fie mai întâi de toate funcţională, adică să le permită oamenilor să muncească şi să se odihnească, pentru ca apoi să poată din nou munci. „Maşina de locuit“ poate fi schimbată tot atât de des ca şi bicicleta, frigiderul, automobilul. De asemenea, omul poate pleca din oraşul sau din ţinutul în care s-a născut, fără alt inconvenient decât cel impus de adaptarea la altă climă.

Nu ne propunem să scriem istoria desacralizării treptate a locuinţei omeneşti. Acest proces face parte integrantă din uriaşa transformare a Lumii, asumată de societăţile industriale şi înlesnită de desacralizarea Cosmosului, prin acţiunea gândirii ştiinţifice şi mai ales a răsunătoarelor descoperiri ale fizicii şi chimiei. Ne vom putea întreba mai târziu dacă această secularizare a Naturii este într-adevăr definitivă, dacă omul modern nu mai are nici o posibilitate de a regăsi dimensiunea sacră a existenţei în Lume. După cum am văzut, şi după cum vom putea vedea şi mai limpede în cele ce urmează, anumite imagini tradiţionale, anumite urme ale comportamentului omului premodern se mai păstrează încă, mai „supravieţuiesc", chiar în societăţile cele mai industrializate. Deocamdată ne interesează să arătăm care este, în stare pură, comportamentul tradiţional faţă de locuinţă şi să desprindem acea *Weltanschauung* pe care o implică acest comportament.

Aşezarea într-un teritoriu, construirea unei locuinţe presupun, spuneam, o hotărâre vitală atât pentru întreaga comunitate, cât şi pentru individ. Este vorba de fapt de *asumarea creării „lumii" în care am ales să locuim*. Trebuie deci imitată lucrarea zeilor, cosmogonia. Nu este lucru uşor, pentru că există şi cosmogonii tragice, sângeroase: iar pentru că imită gesturile divine, omul trebuie să le repete. Dacă zeii au fost nevoiţi să doboare şi să sfârtece un Monstru marin sau o Fiinţă primordială ca să alcătuiască apoi lumea, omul trebuie, la rândul său, să-i imite atunci când îşi clădeşte o lume a lui, o cetate ori o casă. Construcţiile cer aşadar jertfe sângeroase ori simbolice, despre care se cuvin spuse câteva cuvinte.

Oricare ar fi structura unei societăţi tradiţionale — fie ea alcătuită din vânători-păstori, din agricultori sau ajunsă în stadiul civilizaţiei urbane —, locuinţa este întotdeauna sanctificată pentru că este o *imago mundi*, iar lumea este o creaţie divină. Există însă mai multe feluri de omologare a

locuinței cu Cosmosul, tocmai pentru că există mai multe tipuri de cosmogonii. Ne vom mărgini, în acest stadiu, să amintim doar două mijloace prin care locuința (înțelegând prin aceasta atât teritoriul, cât și casa) este transformată în Cosmos și capătă astfel valoare de *imago mundi*: a) asimilarea cu Cosmosul prin proiecția celor patru zări pornind de la un punct central, în cazul unui sat, sau prin așezarea simbolică a unui *Axis mundi,* în cazul locuinței familiale; b) prin repetarea, într-un ritual de construcție, a actului exemplar al zeilor, în urma căruia a luat naștere Lumea din corpul unui Dragon marin sau al unui Uriaș primordial. Nu vom insista asupra deosebirii radicale de *Weltanschauung* dintre cele două mijloace de sanctificare a locuinței, și nici asupra a ceea ce presupun ele din punct de vedere istoric și cultural. Vom spune doar că primul mijloc — „cosmicizarea" unui spațiu prin proiecția zărilor sau prin așezarea unui *Axis mundi* — este atestat încă din stadiile cele mai arhaice de cultură (de pildă stâlpul *kauwa-auwa* al australienilor achilpa), în vreme ce cel de-al doilea pare să fi fost inaugurat de cultivatorii arhaici. Ceea ce ne interesează în cadrul acestei cercetări este faptul că, în toate culturile tradiționale, locuința comportă un aspect sacru, fiind astfel o reflectare a Lumii.

Într-adevăr, locuința populațiilor primitive arctice, nord-americane și nord-asiatice cuprinde un stâlp central, asimilat cu *Axis mundi*, cu Stâlpul cosmic sau cu Arborele Lumii, care fac legătura, după cum am văzut mai înainte, dintre Pământ și Cer. Cu alte cuvinte, *simbolismul cosmic este cuprins în structura însăși a locuinței.* Cerul este conceput ca un cort uriaș, susținut de un stâlp central: țărușul cortului sau stâlpul central al casei sunt asimilați cu Stâlpii Lumii și chiar numiți astfel. Jertfele în cinstea Ființei cerești supreme au loc chiar la picioarele acestui stâlp central, ceea ce arată cât de importantă este funcția sa rituală. Același simbolism s-a păstrat la

păstorii crescători de animale din Asia Centrală, unde locuința cu acoperiş conic sprijinit pe un stâlp central este înlocuită de iurtă, aşa că funcţia mitico-rituală a stâlpului este preluată de deschizătura din partea de sus, prin care iese fumul. La fel ca stâlpul (*Axis mundi*), copacul cu crengile tăiate, al cărui vârf iese prin deschizătura din acoperişul iurtei (şi care simbolizează Arborele cosmic) reprezintă o scară ce duce la Cer şi pe care urcă şamanii în călătoria lor către înalt, luându-şi zborul prin acea deschizătură din acoperiş.[22] Stâlpul sacru, aflat în mijlocul locuinţei, se mai întâlneşte în Africa, la populaţiile de păstori hamiţi şi hamitoizi.[23]

În concluzie, orice locuinţă se află aşezată lângă *Axis mundi*, pentru că omul religios doreşte să trăiască în „Centrul Lumii", cu alte cuvinte în *real*.

Cosmogonie şi sacrificiu de construcţie

O concepţie asemănătoare se întâlneşte într-o cultură foarte evoluată, precum a Indiei, dar aici se poate remarca şi celălalt mod de omologare a casei cu Cosmosul, pe care l-am amintit mai sus. Înainte ca zidarii să pună prima piatră, astrologul le indică punctul din temelie care se găseşte deasupra Şarpelui ce susţine lumea. Meşterul zidar ciopleşte un ţăruş şi-l înfige în pământ, chiar în locul arătat, spre a pironi capul şarpelui. Peste ţăruş se pune apoi o piatră, *Piatra de temelie*

[22] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 238 şi urm. (trad. rom. de Cezar Baltag şi Brânduşa Prelipceanu; *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, 1996, Bucureşti, pp. 245 şi urm.)

[23] Wilhelm Schmidt, „Der heilige Mittelpfahl des Hauses" (*Anthropos*, XXXV–XXXVI, 1940–1941), p. 967.

se găseşte astfel chiar în „Centrul Lumii".[24] Pe de altă parte însă, actul punerii temeliei repetă actul cosmogonic: înfigând ţăruşul în capul Şarpelui spre a-l „pironi", omul imită gestul primordial al lui Soma ori al lui Indra, care, spune *Ṛg Veda*, „a lovit Şarpele în vizuină" (VI, XVII, 9) şi „i-a retezat capul" cu fulgerul (I, LII, 10). Am spus mai înainte că *Şarpele este simbolul Haosului, al amorfului, a ceea ce nu s-a manifestat. Decapitarea lui echivalează cu un act de creaţie*, cu trecerea de la virtual şi amorf la formal. Am văzut că zeul Marduk a alcătuit Lumea din trupul unui monstru marin primodial, Tiamat. Victoria era repetată în chip simbolic, în fiecare an, pentru că Lumea se reînnoia în fiecare an. Însă actul exemplar al victoriei divine era repetat şi cu prilejul oricărei construcţii, pentru că orice construcţie nouă reproducea Facerea Lumii.

Acest al doilea tip de cosmogonie este mult mai complex, aşa că ne vom mărgini să-l schiţăm doar. Nu-l putem trece cu vederea, pentru că de o asemenea cosmogonie sunt legate nenumăratele forme de sacrificiu de construcţie, care nu este de fapt decât o imitaţie, adesea simbolică, a jertfei primordiale care a dat naştere Lumii. Într-adevăr, începând cu un anumit tip de cultură, mitul cosmogonic pune la baza Creaţiei uciderea unui Uriaş (Ymir în mitologia germanică, Puruṣa în mitologia indiană, P'an-ku în China): organele sale dau naştere diferitelor regiuni cosmice. După alte grupuri de mituri, nu numai Cosmosul ia naştere în urma uciderii unei Fiinţe primordiale, din substanţa acesteia, ci şi plantele alimentare, rasele umane ori clasele sociale. Sacrificiile de construcţie ţin de acest tip de mituri cosmogonice. Ca să dureze, o construcţie (casă, templu, lucrare tehnică) trebuie să fie în-

---

[24] S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Oxford, 1920), p. 354.

sufleţită, să capete în acelaşi timp o viaţă şi un suflet. „Transferul“ sufletului nu se poate face altfel decât printr-o jertfă de sânge. Istoria religiilor, etnologia, folclorul cunosc nenumărate forme de sacrificii de construcţie, de jertfe sângeroase ori simbolice spre binele unei construcţii.[25] În sud-estul Europei, aceste rituri şi credinţe au dat naştere unor minunate balade populare care înfăţişează jertfa soţiei meşterului zidar, fără de care construcţia nu poate fi dusă la bun sfârşit (cf. baladele podului de la Arta, din Grecia, a mânăstirii Argeş din România, a cetăţii Scutari din Iugoslavia etc.).

Chiar dacă nu am stăruit prea mult asupra semnificaţiei religioase a locuinţei omeneşti, câteva concluzii se impun de la sine. Ca şi cetatea ori sanctuarul, casa este sanctificată, în parte sau în întregime, printr-un simbolism ori un ritual cosmogonic. Aşezarea într-un anume loc, construcţia unui sat sau doar a unei case implică aşadar o hotărâre de cea mai mare importanţă, pentru că aceasta priveşte existenţa însăşi a omului: este vorba, de fapt, de crearea propriei „lumi“ şi de asumarea responsabilităţii de a o păstra şi de a o reînnoi. Nimeni nu-şi schimbă locuinţa fără o strângere de inimă, pentru că nu este uşor să-ţi părăseşti „lumea“. Locuinţa nu este un obiect, o „maşină de locuit“, ci *Universul pe care omul şi-l clădeşte imitând Creaţia exemplară a zeilor, cosmogonia.* Orice construcţie şi orice inaugurare a unei locuinţe noi echivalează într-un fel cu un *nou început*, cu o nouă viaţă. Şi orice început repetă acel început primordial când a luat naştere Universul. Chiar în societăţile moderne, atât de puternic desacralizate, serbările şi petrecerile care însoţesc mutarea într-o locuinţă nouă mai păstrează încă amintirea festivităţilor zgomotoase care marcau odinioară acel *incipit vita nova*.

[25] Cf. Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer* în *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, pp. 1–54; M. Eliade, „Manole et le Monastère d'Argesh“ (*Revue des études roumaines*, III–IV, Paris, 1955–1956, pp. 7–28).

Deoarece locuinţa este o *imago mundi,* ea se găseşte în chip simbolic în „Centrul Lumii". Mulţimea, chiar infinitatea Centrelor Lumii nu împovărează cu nimic gândirea religioasă. Pentru că nu este vorba de un spaţiu geometric, ci de un spaţiu existenţial şi sacru care prezintă o structură cu totul deosebită, ce permite o infinitate de rupturi şi deci de comunicări cu transcendentul. Am văzut semnificaţia cosmologică şi rolul ritual al deschizăturii din acoperiş în diferitele tipuri de locuinţe. În alte culturi, aceste semnificaţii cosmologice şi funcţii rituale sunt preluate de horn (gură de fum) şi de partea din acoperiş care se găseşte deasupra „unghiului sacru" şi care este înlăturată sau chiar spartă în caz de agonie prelungită. În ceea ce priveşte omologarea Cosmos-Casă-Corp omenesc, vom arăta în cele ce urmează profunda semnificaţie a „acoperişului spart". Să amintim deocamdată că sanctuarele cele mai vechi erau hipetre sau aveau o deschizătură în acoperiş, „ochiului domului", simbol al rupturii de nivel, al comunicării cu transcendentul.

Arhitectura sacră nu a făcut decât să reia şi să dezvolte simbolismul cosmologic cuprins cu mult înainte în structura locuinţelor primitive. La rândul său, locuinţa omenească fusese precedată, din punct de vedere cronologic, de „locul sfânt" provizoriu, de spaţiul consacrat şi cosmicizat provizoriu (cf. australienii achilpa). Cu alte cuvinte, toate simbolurile şi toate ritualurile legate de temple, cetăţi, case *decurg, de fapt, din experienţa primitivă a spaţiului sacru.*

Templu, bazilică, catedrală

În marile civilizaţii orientale — începând cu Mesopotamia şi Egiptul şi sfârşind cu China şi India —, Templul cunoaşte o nouă şi importantă valorizare: nu mai este doar o

imago mundi, ci şi o reproducere pământească a unui model transcendent. Iudaismul a moştenit concepţia paleo-orientală a Templului, considerat copia unui arhetip ceresc. Această idee este probabil una dintre ultimele interpretări pe care omul religios le-a dat experienţei primare a spaţiului sacru, în opoziţie cu spaţiul profan. Se cuvine să stăruim puţin asupra perspectivelor deschise de noua concepţie religioasă.

Să amintim mai întâi esenţa problemei: Templul este o *imago mundi* pentru că Lumea, ca lucrare a zeilor, este sacră. Însă structura cosmologică a Templului duce la o nouă valorizare religioasă: loc sfânt prin excelenţă, casă a zeilor, Templul resanctifică în permanenţă Lumea, pentru că o reprezintă şi în acelaşi timp o conţine. De fapt, Lumea este resanctificată în întregime datorită Templului. Oricare ar fi gradul său de impuritate, Lumea este continuu purificată de sfinţenia sanctuarelor.

Deosebirea ontologică din ce în ce mai limpede dintre *Cosmos şi imaginea sa sanctificată*, Templul, mai arată şi că sfinţenia Templului este la adăpost de orice corupţie pământească, pentru că planul arhitectural al Templului este lucrarea zeilor şi se găseşte, aşadar, foarte aproape de zei, în Cer. Modelele transcendente ale Templelor se bucură de o existenţă spirituală incoruptibilă, cerească. Prin mila zeilor, omul ajunge la viziunea fulgurantă a acestor modele, pe care se străduieşte apoi să le reproducă pe Pământ. Regele Babilonului, Gudea, a visat că zeiţa Nidaba îi arăta o placă pe care erau înscrise stelele binefăcătoare şi că un zeu i-a dezvăluit planul Templului. Sennacherib a ridicat Ninive după „planul stabilit din timpuri străvechi în configuraţia Cerului".[26] Aceasta nu înseamnă doar că primele construcţii au fost po-

[26] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 23.

sibile datorită „geometriei cerești", ci și că modelele arhitectonice, aflate în Cer, iau parte la sacralitatea uraniană.

Pentru poporul lui Israel, modelele tabernacolului, ale tuturor obiectelor sacre și ale Templului au fost create de Iahve dintotdeauna, și tot Iahve le-a arătat aleșilor săi pentru ca aceștia să le reproducă pe Pământ. Iahve îi vorbește lui Moise astfel: „Din acestea să-Mi faci locaș sfânt și voi locui în mijlocul lor. Cortul și toate vasele și obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta Eu; așa să le faci!" (Ieșirea, 25, 8–9). „Vezi să faci toate acestea după modelul ce ți s-a arătat în munte" (*Ibid.*, 25, 40). Când David îi dă fiului său Solomon planul clădirilor Templului și al tuturor uneltelor sale, îl asigură că „toate acestea sunt în scrisoarea însuflată de la Domnul (...) cum m-a luminat El pentru toate lucrările zidirii" (I Cronici, 28, 19). El a văzut așadar modelul ceresc pe care Iahve îl făcuse la începutul veacurilor. Așa și spune de altfel Solomon: „Tu mi-ai poruncit să zidesc templul în muntele Tău cel sfânt și un jertfelnic în cetatea în care locuiești, după chipul cortului celui sfânt, pe care l-ai pregătit dintru început" (Înțelepciunea, 9, 8).

Ierusalimul ceresc a fost creat de Dumnezeu o dată cu Paradisul, deci *in aeternum*. Orașul Ierusalim nu era altceva decât copia aproximativă a modelului transcendent: el putea fi pângărit de om, însă modelul nu, pentru că nu făcea parte din Timp. „Construcția care se află acum în mijlocul vostru nu este aceea care mi s-a arătat mie, aceea care era gata de când m-am hotărât să fac Paradisul și pe care i-am arătat-o lui Adam înainte ca el să cadă în păcat" (Apocalipsa lui Baruh, II, IV, 3–7).

Bazilica creștină și, mai târziu, catedrala preiau și prelungesc toate aceste sisteme de simboluri. Pe de o parte, biserica este gândită, încă din Antichitatea creștină, ca o copie a Ierusalimului ceresc; pe de altă parte, ea reproduce Paradisul

sau lumea cerească. Însă structura cosmologică a edificiului sacru se mai păstrează în conştiinţa creştinătăţii, fiind evidentă, de pildă, în biserica bizantină. „Cele patru părţi ale interiorului bisericii reprezintă cele patru direcţii cardinale. Interiorul bisericii este Universul, Altarul este Paradisul, care se află la răsărit. Poarta împărătească a sanctuarului propriu-zis mai purta numele de „Poarta Raiului". În Săptămâna Mare, această poartă rămâne deschisă pe tot timpul slujbei; sensul acestui obicei este explicat limpede în Canonul pascal: Cristos s-a ridicat din mormânt şi ne-a deschis porţile Raiului. Apusul este, dimpotrivă, ţinutul întunericului şi al durerii, al morţii, al locuinţelor veşnice ale morţilor, care aşteaptă învierea trupurilor şi Judecata de Apoi. Mijlocul clădirii este Pământul. După Kosmas Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular şi mărginit de patru ziduri, deasupra cărora se află o boltă. Cele patru părţi ale interiorului unei biserici reprezintă cele patru direcţii cardinale.[27] Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină reprezintă şi totodată sfinţeşte Lumea.

Câteva concluzii

N-am citat, din miile de exemple aflate la îndemâna istoricului religiilor, decât un număr foarte restrâns, suficient însă pentru a ilustra varietatea experienţei religioase a spaţiului. Am ales exemple din culturi şi epoci diferite, spre a prezenta cel puţin expresiile mitologice şi scenariile rituale cele mai importante care ţin de experienţa spaţiului sacru. De-a lungul istoriei, omul religios a valorizat în chip diferit această experienţă fundamentală. Nu ne rămâne decât să comparăm

---

[27] Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich, 1950), p. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Kosmas Indikopleustès* (Paris, 1962), pp. 131 şi *passim*.

concepţia despre spaţiul sacru, şi deci despre Cosmos, aşa cum apare ea la australienii achilpa, cu concepţiile asemănătoare ale tribului kwakiutl, ale altaicilor ori ale mesopotamienilor, ca să ne dăm seama de diferenţe. Deoarece viaţa religioasă a omenirii se desfăşoară în Istorie, expresiile sale sunt implicit condiţionate de momentele istorice şi de stilurile culturale; iată un truism asupra căruia nu are rost să stăruim. Totuşi, ceea ce ne interesează nu este varietatea infinită a experienţelor religioase ale spaţiului, ci, dimpotrivă, elementele lor comune, de unitate. Ajunge să confruntăm comportamentul unui om nereligios faţă de spaţiul în care trăieşte cu comportamentul omului religios faţă de spaţiul sacru ca să ne dăm seama imediat de deosebirea de structură dintre ele.

Dacă ar fi să prezentăm pe scurt rezultatul a ceea ce am arătat până acum, am spune că experienţa spaţiului sacru permite „întemeierea Lumii“: acolo unde sacrul se manifestă în spaţiu, unde *se dezvăluie realul* şi Lumea începe să existe. Însă ivirea sacrului nu proiectează doar un punct fix în mijlocul fluidităţii amorfe a spaţiului profan, un „Centru“ în „Haos“: ea produce de asemenea o ruptură de nivel, deschide comunicarea între nivelurile cosmice (Pământul şi Cerul) şi permite trecerea, de ordin ontologic, de la un mod de a fi la altul. Această ruptură în spaţiul profan eterogen creează „Centrul“, prin care se poate comunica cu „transcendentul“; ruptura întemeiază deci „Lumea“, Centrul, făcând posibilă *orientatio*. Manifestarea sacrului în spaţiu are deci o valenţă cosmologică: orice hierofanie spaţială, orice consacrare a unui spaţiu echivalează cu o „cosmogonie“. O primă concluzie ar fi că *Lumea poate fi percepută ca lume ori Cosmos în măsura în care se înfăţişează ca lume sacră.*

Orice lume este lucrarea zeilor, pentru că a fost creată fie direct de către zei, fie consacrată, deci „cosmicizată“ de către oamenii care au actualizat prin mijloace rituale actul exem-

plar al Creației. Altfel spus, omul religios nu poate trăi decât într-o lume sacră, pentru că doar o asemenea lume participă la ființă, *există cu adevărat*. Această necesitate religioasă oglindește o sete ontologică nepotolită. Omul religios este însetat de *ființă*. Spaima dinaintea „Haosului" care înconjoară lumea sa locuită corespunde spaimei în fața neantului. Spațiul necunoscut care se întinde dincolo de „lumea" sa, spațiul necosmicizat, adică neconsacrat, care nu este decât o întindere amorfă unde n-a fost încă proiectată nici o orientare și nu s-a conturat nici o structură, acest spațiu profan reprezintă pentru omul religios neființa absolută. Dacă se rătăcește cumva în acest spațiu, omul se simte golit de substanța sa „ontică", ca și cum s-ar topi în Haos, și sfârșește prin a se stinge.

Această sete ontologică se manifestă în nenumărate feluri. Exemplul cel mai izbitor este, în cazul aparte al spațiului sacru, voința omului religios de a se găsi în inima realului, în Centrul Lumii, de unde a început să ia ființă Cosmosul, spre a se întinde apoi către cele patru zări, unde există o posibilitate de comunicare cu zeii; pe scurt, acolo unde este *cel mai aproape de zei*. Am văzut că simbolismul Centrului Lumii nu privește doar țările, cetățile, templele și palatele, ci și cea mai modestă locuință omenească, de la cortul vânătorului nomad până la iurta păstorului și casa cultivatorului sedentar. Cu alte cuvinte, un om religios se află în Centrul Lumii și totodată la izvorul realității absolute, aproape de „deschiderea" care-i înlesnește comunicarea cu zeii.

Pentru că așezarea într-un loc, locuirea într-un spațiu înseamnă repetarea cosmogoniei, și deci imitarea lucrării zeilor, orice hotărâre existențială a omului religios de a se „așeza" în spațiu este în același timp o hotărâre „religioasă". Asumându-și responsabilitatea de a „crea" Lumea în care s-a hotărât să locuiască, omul religios „cosmicizează" Haosul și totodată sanctifică micul său Univers, făcându-l să semene cu lumea

zeilor. Omul religios doreşte din tot sufletul să locuiască într-o „lume divină“, să aibă o casă asemănătoare cu „casa zeilor“, aşa cum a fost ea mai târziu închipuită prin temple şi sanctuare. Această nostalgie religioasă oglindeşte de fapt *dorinţa de a trăi într-un Cosmos pur şi sfânt, aşa cum era el la începutul începuturilor, când ieşea din mâinile Creatorului.*

Experienţa Timpului sacru îi va permite omului religios să regăsească periodic Cosmosul aşa cum era el *in principio*, în clipa mitică a Creaţiei.

CAPITOLUL II

TIMPUL SACRU ŞI MITURILE

Durata profană şi Timpul sacru

Ca şi spaţiul, Timpul nu este nici omogen şi nici continuu pentru omul religios. Există intervale de Timp sacru, ca de pildă timpul sărbătorilor (în cea mai mare parte periodice) şi, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obişnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificaţie religioasă. Între aceste două feluri de timp există, bineînţeles, o ruptură; dar, prin mijlocirea riturilor, omul religios poate „trece" cu uşurinţă de la durata temporală obişnuită la Timpul sacru.

Distingem încă de la început o deosebire esenţială între aceste două calităţi ale timpului: *prin natura sa, Timpul sacru este reversibil*, în sensul că este de fapt un *Timp mitic primordial readus în prezent.* Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic înseamnă reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într-un trecut mitic, „la începutul începuturilor". Participarea religioasă la o sărbătoare implică ieşirea din durata temporală „obişnuită" şi reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sărbătoare. Timpul sacru este deci mereu recuperabil şi repetabil la nesfârşit. S-ar putea spune, dintr-un anumit punct de vedere, că acest timp nu „curge", că nu este o „durată" ireversibilă. Este un Timp ontologic prin excelenţă, „parmenidian": mereu egal cu el însuşi, nu se schimbă şi nici nu se încheie. Fiecare sărbătoare periodică înseamnă regăsirea aceluiaşi Timp sacru care s-a manifestat

la sărbătoarea din anul precedent sau cu un secol în urmă: este Timpul creat și sanctificat de zei, cu prilejul *gestelor* lor, care sunt reactualizate prin sărbătoare. Cu alte cuvinte, în sărbătoare se regăsește *prima apariție a Timpului sacru*, așa cum s-a petrecut ea *ab origine, in illo tempore*. Pentru că Timpul sacru în care se desfășoară sărbătoarea nu exista înainte de *gestele* divine comemorate de această sărbătoare. Creând diferitele realități care alcătuiesc în zilele noastre Lumea, zeii *întemeiau totodată și Timpul sacru*, pentru că Timpul contemporan unei creații era în mod necesar sanctificat prin prezența și activitatea divină.

Omul religios trăiește astfel în două feluri de Timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, apare sub forma paradoxală a unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un soi de prezent mitic regăsit periodic cu ajutorul riturilor. Acest comportament față de Timp deosebește omul religios de cel nereligios: primul refuză să trăiască doar în ceea ce se numește, în termeni moderni, „prezentul istoric“, străduindu-se să ajungă la un Timp sacru care, în unele privințe, ar putea însemna „Veșnicia“.

Nu este ușor de arătat doar în câteva cuvinte ce înseamnă Timpul pentru omul nereligios al societăților moderne. Nu intenționăm să abordăm filozofiile moderne ale Timpului și nici unele concepte pe care știința contemporană le folosește pentru propriile sale cercetări. Scopul nostru nu este de a compara sisteme ori filozofii, ci comportamente existențiale. Or, ceea ce se poate observa la un om nereligios este că și el cunoaște o anumită discontinuitate și eterogenitate a Timpului. Și pentru el există, în afară de timpul mai curând monoton al muncii, un timp al petrecerilor și al spectacolelor, un timp „festiv“. Și el trăiește după ritmuri temporale variate și cunoaște timpuri cu intensitate variabilă: când ascultă muzica preferată sau când, îndrăgostit, așteaptă sau se întâlnește

cu persoana iubită, trăieşte, evident, într-un alt ritm temporal decât atunci când munceşte sau se plictiseşte.

Există însă o deosebire esenţială faţă de omul religios: acesta cunoaşte intervale „sacre“, care nu se intergrează în durata temporală ce le precedă şi le urmează, care au o altă structură şi o altă „origine“, pentru că reprezintă un Timp primordial, sanctificat de zei şi putând fi adus în prezent prin sărbătoare. Pentru un om nereligios, Timpul nu poate reprezenta nici ruptură, nici „mister“: el alcătuieşte dimensiunea existenţială cea mai profundă a omului şi este legat de propria sa existenţă, având aşadar un început şi un sfârşit, şi anume moartea, dispariţia existenţei. Oricât de numeroase ar fi ritmurile temporale pe care le urmează şi oricât de deosebite ar fi intensităţile acestor ritmuri, omul nereligios ştie că este vorba mereu de o experienţă umană în care nu poate interveni nici o prezenţă divină.

Dimpotrivă, pentru omul religios, durata temporală profană poate fi periodic „oprită“ prin introducerea, cu ajutorul riturilor, a unui Timp sacru, non-istoric (în sensul că nu ţine de prezentul istoric). Tot aşa cum o biserică înseamnă o ruptură de nivel în spaţiul profan al unui oraş modern, slujba religioasă care are loc înăuntrul ei înseamnă o ruptură în durata temporală profană: nu mai este prezent Timpul istoric actual, timpul trăit, de pildă, pe străzile şi în casele din jur, ci Timpul în care s-a desfăşurat existenţa istorică a lui Isus Cristos, Timpul sfinţit prin predicile, patimile, moartea şi învierea lui Cristos. Trebuie să spunem totuşi că acest exemplu nu evidenţiază întru totul deosebirea dintre Timpul profan şi Timpul sacru; în comparaţie cu celelalte religii, creştinismul a reînnoit într-adevăr experienţa şi conceptul de Timp liturgic, afirmând istoricitatea persoanei lui Cristos. Pentru un credincios, liturghia se desfăşoară într-un *Timp istoric sfinţit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu.* Timpul sacru, reac-

tualizat periodic în religiile precreştine (mai ales în cele arhaice) este un *Timp mitic*, un Timp primordial, care nu poate fi identificat cu trecutul istoric, un *Timp originar*, care s-a ivit „dintr-o dată", care nu era precedat de un alt Timp, pentru că nici un Timp nu putea exista *înainte de apariţia realităţii înfăţişate de mit.*

Ceea ce ne interesează înainte de toate este această concepţie arhaică a Timpului mitic. Vom vedea în cele ce urmează care sunt deosebirile faţă de iudaism şi creştinism.

Templum-tempus

Câteva elemente ne vor ajuta să înţelegem mai bine comportamentul omului religios faţă de Timp. Trebuie să amintim în primul rând că, în mai multe limbi ale populaţiilor aborigene din America de Nord, termenul de „Lume" (= Cosmos) este folosit şi cu sensul de „An". Iakuţii spun „a trecut lumea", înţelegând prin aceasta că „s-a scurs un an". La populaţia yuki, „Anul" este desemnat de cuvintele „Pământ" sau „Lume"; ca şi iakuţii, yuki spun, la trecerea anului, că „a trecut Pământul". Termenii arată legătura de ordin religios dintre Lume şi Timpul cosmic. Cosmosul este văzut ca o unitate vie care se naşte, se dezvoltă şi se stinge în ultima zi a Anului, ca apoi să renască o dată cu Anul Nou. Vom vedea că această *renaştere* este de fapt o *naştere*, Cosmosul renăscând în fiecare An pentru că Timpul începe, cu fiecare An Nou, *ab initio.*

Legătura cosmico-temporală este de ordin religios: Cosmosul poate fi omologat cu Timpul cosmic („Anul"), pentru că este vorba în ambele cazuri de realităţi sacre, de creaţii divine. La unele populaţii nord-americane, această legătură cosmico-temporală este arătată de însăşi structura edificiilor

sacre. De vreme ce Templul este imaginea Lumii, el conține și un simbolism temporal. Este ceea ce se poate constata, de pildă, la triburile algonkin și sioux. Coliba sacră reprezintă în acest caz Universul, dar și Anul, pentru că Anul este văzut ca un fel de trecere prin cele patru puncte cardinale, reprezentate de cele patru ferestre și de cele patru uși ale colibei. Indienii dakota obișnuiesc să spună că „Anul este un cerc în jurul Lumii", adică în jurul colibei sacre, care este o *imago mundi*.[1]

Găsim în India un exemplu și mai clar. Am văzut că ridicarea unui altar înseamnă repetarea cosmogoniei. Or, textele adaugă că „Anul este altarul focului", explicând totodată și simbolismul lui temporal: cele 360 de cărămizi de împrejmuire corespund celor 360 de nopți ale anului, iar cele 360 de cărămizi *yajusmati* celor 360 de zile (*Śatapatha Brāhmaṇa*, X, 5, IV, 10). Cu alte cuvinte, cu fiecare înălțare a unui altar al focului, nu numai că se reface Lumea, ci „se clădește Anul": *Timpul este re-creat, deci regenerat.* Pe de altă parte, Anul este asimilat lui Prajāpati, zeul cosmic; cu fiecare nou altar, Prajāpati este înviat, adică sfințenia Lumii este întărită. Nu este vorba de Timpul profan, de simpla durată temporală, ci de sanctificarea Timpului cosmic. Înălțarea altarului focului are drept țel sanctificarea Lumii, adică integrarea sa într-un Timp sacru.

Găsim un simbolism temporal analog integrat în simbolismul cosmologic al Templului de la Ierusalim. După Flavius Josephus (*Ant. Jud.*, III, VII, 7), cele douăsprezece pâini care se aflau pe masă reprezentau cele douăsprezece luni ale Anului, iar candelabrul cu șaptezeci de brațe reprezenta decanii (adică împărțirea zodiacală a celor șapte planete în câte zece părți). Templul era o *imago mundi*: găsindu-se în „Centrul

---

[1] Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), p. 133.

Lumii", la Ierusalim, el sanctifica nu numai întreg Cosmosul, ci şi „viaţa" cosmică, adică Timpul.

Primul care a explicat înrudirea etimologică dintre *templum* şi *tempus* este Hermann Usener, care a interpretat cei doi termeni cu ajutorul noţiunii de intersectare („Schneidung, Kreuzung")[2]. Cercetările ulterioare au adus precizări în legătură cu această descoperire: „*Templum* se referă la aspectul spaţial, iar *tempus* la aspectul temporal al mişcării orizontului în spaţiu şi în timp."[3]

Toate aceste lucruri par să aibă o semnificaţie profundă, şi anume că pentru omul religios al culturilor arhaice, *Lumea se reînnoieşte în fiecare an* sau, cu alte cuvinte, *îşi regăseşte cu fiecare început de an „sfinţenia" originară*, cu care se născuse din mâinile Creatorului. Acest simbolism este vădit în structura arhitectonică a sanctuarelor. Fiind locul sfânt prin excelenţă şi totodată imaginea Lumii, templul sanctifică întregul Cosmos şi în acelaşi timp viaţa cosmică. Or, viaţa cosmică era închipuită ca un soi de traiectorie circulară, identificându-se cu Anul. Anul era ca un cerc închis: avea un început şi un sfârşit, dar şi posibilitatea de a „renaşte" în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un Timp „nou", „curat" şi „sfânt", adică un timp care nu fusese încă folosit şi uzat.

Timpul însă renăştea, reîncepea, pentru că Lumea era creată din nou la începutul fiecărui An. Am văzut în capitolele precedente cât de important este mitul cosmogonic ca model exemplar al oricărui tip de creaţie sau de construcţie. Cosmogonia înseamnă şi creare a Timpului, ba mai mult: cosmogonia fiind arhetipul oricărei „creaţii", Timpul cosmic

---

[2] H. Usener, *Götternamen* (ed. a II-a, Bonn, 1920), pp. 191 şi urm.

[3] Werner Müller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), p. 39; cf., de asemenea, pp. 33 şi urm.

pe care cosmogonia îl face să țâșnească este modelul exemplar al tuturor celorlalte feluri de timp, adică al Timpurilor proprii diverselor categorii de făpturi care există pe lume. Cu alte cuvinte, pentru omul religios al culturilor arhaice, orice creație, orice existență începe în Timp: *înainte ca un lucru să existe nu poate exista nici timpul acelui lucru*. Înainte să apară Cosmosul nu exista timp cosmic. Înainte de apariția unei anumite specii vegetale, timpul de care are ea nevoie astăzi să crească, să rodească și să moară nu exista. Orice creație este deci imaginată ca având loc *la începutul Timpului, in principio*. Timpul țâșnește o dată cu prima apariție a unei noi categorii de realități existente. Mitul joacă, așadar, un rol deosebit de important, pentru că arată cum anume s-a născut o realitate.

Repetarea anuală a cosmogoniei

Mitul cosmogonic arată cum a apărut Cosmosul. În Babilon, în timpul ceremoniei *akâtu*, care se desfășura în ultimele zile ale anului și în primele zile ale Anului Nou, se recita solemn „Poemul Creației", *Enuma elish*. Această recitare rituală actualiza lupta dintre Marduk și monstrul marin Tiamat, care avusese loc *ab origine* și pusese capăt Haosului prin victoria finală a zeului. Marduk făurise Cosmosul din trupul ciopârțit al lui Tiamat, iar pe om din sângele demonului Kingu, principalul aliat al lui Tiamat. Că această comemorare a Creației este într-adevăr o *reactualizare* a actului cosmogonic ne-o dovedesc atât ritualurile, cât și formulele rostite în cursul ceremoniei.

Lupta dintre Tiamat și Marduk era redată printr-o confruntare între două grupuri de personaje; regăsim același ceremonial la hitiți, tot în cadrul scenariului dramatic prilejuit

de Anul Nou, la egipteni şi în ţinutul Ras Shamra. Lupta dintre cele două grupuri de personaje *repeta trecerea de la Haos la Cosmos*, actualizând cosmogonia. Evenimentul mitic redevenea prezent. „Să-l învingă mereu pe Tiamat şi să-i grăbească sfârşitul!", striga conducătorul ceremonialului. Lupta, victoria şi Creaţia aveau loc chiar *în această clipă, hic et nunc.*

Deoarece Anul Nou este o reactualizare a cosmogoniei, el implică *reluarea Timpului de la începuturile sale*, adică refacerea Timpului primordial, a Timpului „pur", cel care exista în momentul Creaţiei. Anul Nou era aşadar un prilej pentru „curăţirea" de păcate şi alungarea demonilor sau măcar a unui ţap ispăşitor. Nu este vorba doar de sfârşitul efectiv al unui anumit interval de timp şi de începutul unui alt interval (cum îşi imaginează, de pildă, un om modern), ci şi de abolirea anului trecut şi a timpului scurs. Acesta este şi sensul purificărilor rituale: o *ardere*, o anulare a păcatelor şi a greşelilor individului şi ale comunităţii în ansamblu, şi nu doar o simplă „purificare".

Naurōz — Anul Nou persan — aminteşte de ziua în care a avut loc Crearea Lumii şi a omului. În ziua de Naurōz avea loc „înnoirea Creaţiei", cum spunea istoricul arab Albâruni. Regele rostea: „Iată o nouă zi, dintr-o nouă lună a unui an nou: se cuvine să înnoim ceea ce timpul a învechit." Timpul învechise fiinţa omenească, societatea, Cosmosul, iar acest Timp distrugător era Timpul profan, durata propriu-zisă: trebuia abolit, pentru revenirea la momentul mitic în care începuse să existe lumea, scăldată într-un Timp „pur", „puternic" şi sacru. Timpul profan scurs era abolit cu ajutorul riturilor care închipuiau un fel de „sfârşit al lumii". Stingerea focurilor, întoarcerea sufletelor morţilor, confuzia socială de tipul Saturnaliilor, licenţa erotică, orgiile şi altele simbolizau întoarcerea Cosmosului în Haos. În ultima zi a anului, Universul

se topea în Apele primordiale. Monstrul marin Tiamat, simbol al întunericului, al amorfului, al non-manifestatului, învia şi devenea iarăşi ameninţător. Lumea care existase de-a lungul unui an întreg dispărea *cu adevărat*. Deoarece Tiamat era din nou acolo, Cosmosul era anulat, iar Marduk era nevoit să-l creeze din nou, după ce-l înviase încă o dată pe Tiamat.[4]

Iată care era semnificaţia întoarcerii periodice a lumii la o modalitate haotică: toate „păcatele" de peste an, tot ceea ce Timpul pângărise şi învechise, era nimicit în sensul fizic al termenului. Participând în chip simbolic la nimicirea şi la re-crearea Lumii, omul era şi el creat din nou şi renăştea, pentru că începea o existenţă nouă. Cu fiecare An Nou, omul se simţea mai liber şi mai curat, pentru că scăpase de povara greşelilor şi păcatelor sale. Se întorcea în Timpul mitic al Creaţiei, un Timp sacru şi „puternic": sacru pentru că era transfigurat de prezenţa zeilor, „puternic" pentru că era Timpul celei mai uriaşe creaţii cunoscute vreodată, aceea a Universului. Omul era din nou, în mod simbolic, contemporan cu cosmogonia şi lua parte la Facerea Lumii. În Orientul Apropiat, participa chiar, în timpuri străvechi, la această creaţie (cf. cele două grupuri antagoniste care îi reprezintă pe Zeu şi pe Monstrul marin).

Nu este greu de înţeles de ce omul religios era urmărit de amintirea acestui Timp mitic, şi de ce se străduia să se întoarcă periodic la el: *in illo tempore*, zeii ajunseseră la apogeul puterii. *Cosmogonia este manifestarea divină supremă*, gestul exemplar de putere, de îndestulare, de creativitate. Omul religios este însetat de real şi încearcă prin toate mijloacele care îi stau la îndemână să se aşeze la izvorul realităţii primordiale, în clipa când lumea era *in statu nascendi*.

[4] Pentru ritualurile de Anul Nou, vezi M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 89 şi urm.

Regenerarea prin întoarcerea la Timpul originar

Toate aceste lucruri s-ar cuveni dezvoltate, dar nu putem menţiona deocamdată decât două elemente esenţiale, şi anume: 1° prin repetarea anuală a cosmogoniei, Timpul se regenera, reîncepea ca Timp sacru, deoarece coincidea cu acel *illud tempus* când Lumea începuse să existe; 2° participând în mod ritual la „sfârşitul Lumii" şi la „re-crearea" ei, omul devenea contemporan cu *illud tempus*, deci se năştea din nou, îşi relua existenţa de la capăt, cu rezerva de forţe vitale *intactă*, aşa cum era ea în clipa când venise pe lume.

Cele două elemente sunt importante pentru că ne dezvăluie secretul comportamentului omului religios faţă de Timp. Timpul sacru şi puternic fiind *Timpul originii*, clipa desăvârşită în care s-a făurit o realitate şi în care această realitate s-a manifestat pe deplin, pentru prima oară, omul se va strădui periodic că ajungă din nou în acest Timp originar. Pe această reactualizare rituală a lui *illud tempus* al primei epifanii a unei realităţi se bazează toate calendarele sacre: sărbătoarea nu este „comemorarea" unui eveniment mitic (şi deci religios), ci *reactualizarea* acestuia.

Timpul originii este prin excelenţă Timpul cosmogoniei, clipa în care a apărut realitatea cea mai cuprinzătoare, adică Lumea. Cum am putut vedea în capitolul precedent, cosmogonia slujeşte aşadar drept model exemplar pentru orice „creaţie", orice fel de „facere". Din acelaşi motiv, *Timpul cosmogonic* slujeşte drept model tuturor *Timpurilor sacre*; pentru că, dacă Timpul sacru este acela în care s-au manifestat şi au creat zeii, este limpede că Facerea Lumii este manifestarea divină cea mai desăvârşită şi mai măreaţă.

Omul religios reactualizează deci cosmogonia nu numai de fiecare dată când „făureşte" ceva („lumea lui proprie" —

teritoriul locuit — sau o cetate, o casă etc.), ci şi atunci când vrea să asigure o domnie fericită unui nou Suveran sau când trebuie să salveze recoltele ameninţate, să poarte cu succes un război ori să facă o călătorie pe mare. Recitarea rituală a mitului cosmogonic joacă un rol important mai ales în vindecări, care au drept scop *regenerarea* fiinţei omeneşti. În insulele Fidji, ceremonialul instalării unui nou suveran poartă numele de „Facerea Lumii", iar acest ceremonial se repetă şi pentru salvarea recoltelor ameninţate. Cea mai largă aplicaţie rituală a mitului cosmogonic se întâlneşte probabil în Polinezia. Vorbele pe care Io le rostise *in illo tempore* pentru a crea Lumea au devenit formule rituale. Oamenii le repetă cu felurite prilejuri: pentru fecundarea unui pântece sterp, pentru vindecarea bolilor, atât ale minţii, cât şi ale trupului, la pregătirile de război, dar şi în ceasul morţii ori pentru stimularea inspiraţiei poetice.[5]

Pentru polinezieni, mitul cosmogonic este, aşadar, modelul arhetipal al tuturor „creaţiilor", oricare ar fi planul desfăşurării lor: biologic, psihologic, spiritual. Deoarece recitarea rituală a mitului cosmogonic implică reactualizarea acestui eveniment primordial, cel pentru care se recită mitul este proiectat în chip magic la „începuturile Lumii" şi devine contemporan cu cosmogonia. Acesta se întoarce la Timpul originii, în scopul terapeutic de a-şi relua existenţa de la capăt, de a se naşte încă o dată. Concepţia subiacentă acestor rituri de vindecare ar fi că Viaţa nu poate fi reparată, ci doar re-creată prin repetarea simbolică a cosmogoniei, deoarece cosmogonia este modelul exemplar al oricărei creaţii.

---

[5] Cf. referinţele bibliografice în Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 351 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 375 şi urm. — *n.t.*); *id.*, *Aspects du Mythe* (Gallimard, 1963), pp. 44 şi urm. (trad. rom. de Paul G. Dinopol: *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, pp. 24 şi urm. — *n.t.*).

Putem înţelege şi mai bine funcţia regeneratoare a întoarcerii la Timpul originii dacă cercetăm mai în amănunt terapeutica arhaică, ca de pildă cea a populaţiei tibeto-birmane nakhi, din sud-vestul Chinei (provincia Yunnan). Ritualul de vindecare constă de fapt în recitarea solemnă a mitului Facerii Lumii, urmat de miturile originii bolilor (provocate de mânia Şerpilor) şi de apariţia primului şaman-vindecător care le aduce oamenilor leacurile trebuincioase. Aproape toate ritualurile se referă la *începuturi*, la Timpul mitic când Lumea încă nu exista: „La început, pe când cerul, soarele, luna, stelele, planetele şi pământul încă nu se iviseră, pe când nu era încă nimic etc." Urmează apoi cosmogonia şi apariţia şerpilor: „În vremea când s-a ivit cerul, când au răsărit soarele, luna, stelele şi planetele şi pământul; când s-au născut munţii, văile, copacii şi stâncile, tot atunci s-au arătat şerpii naga şi dragonii etc." Se vorbeşte apoi de apariţia primului vindecător şi a leacurilor, cu precizarea: „Trebuie arătat de unde vine leacul, căci altfel nu se poate vorbi despre el."[6]

Se cuvine adăugat, în legătură cu aceste rostiri magice cu scop medical, că *mitul originii leacurilor* face întotdeauna parte din *mitul cosmogonic*. În terapeuticile primitive şi tradiţionale, un leac nu este bun decât atunci când originea lui este amintită în faţa bolnavului. Un mare număr de incantaţii din Orientul Apropiat şi din Europa cuprind povestea bolii ori a demonului care a provocat-o şi vorbesc despre momentul mitic în care o divinitate sau un sfânt a izbutit să stârpească răul.[7] Eficacitatea terapeutică a incantaţiei constă în faptul că aceasta, rostită ritual, reactualizează Timpul

[6] J.F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related Ceremonies* (Roma, 1952), vol. I, pp. 108, 197, 279 şi urm.

[7] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 126 şi urm.; *Aspects du Mythe*, pp. 42–43 (trad. rom. cit. Paul G. Dinopol, 1978, pp. 22–24 şi urm. — *n. t.*).

mitic al „originii", atât al originii Lumii, cât şi al originii bolii şi a tratamentului.

Timpul „festiv" şi structura sărbătorilor

Timpul originii unei realităţi, adică Timpul întemeiat de prima sa apariţie, are o valoare şi o funcţie exemplare; din acest motiv, omul se străduieşte să-l reactualizeze periodic, cu ajutorul unor ritualuri adecvate. Însă „prima manifestare" a unei realităţi echivalează cu *crearea* sa de către Fiinţe divine sau semi-divine: regăsirea *Timpului originii* implică aşadar repetarea rituală a actului creator al zeilor. Reactualizarea periodică a actelor creatoare înfăptuite de către Fiinţele divine *in illo tempore* alcătuieşte calendarul sacru, totalitatea sărbătorilor. O sărbătoare se desfăşoară întotdeauna în Timpul originii. Şi tocmai regăsirea acestui Timp originar, sacru, deosebeşte comportamentul uman *din timpul* sărbătorii de cel de *dinainte* ori de *după* sărbătoare. În numeroase cazuri, ceea ce se petrece în timpul sărbătorilor nu se deosebeşte cu nimic de ceea ce se întâmplă în zilele obişnuite, însă omul religios este încredinţat că trăieşte într-un *alt* Timp, că a izbutit să se întoarcă în acel *illud tempus* mitic.

Cu prilejul ceremoniilor totemice anuale *intichiuma*, australienii arunta reiau itinerariul urmat de Strămoşul mitic al tribului din epoca *altcheringa* („vremea visului"). Se opresc în nenumăratele locuri unde s-a oprit Strămoşul şi fac aceleaşi gesturi pe care le făcuse acesta, *in illo tempore*. Pe durata întregii ceremonii postesc, nu poartă arme şi se feresc de orice contact cu femeile sau cu membrii altor clanuri. Sunt cu totul cufundaţi în „vremea visului".[8]

---

[8] F.J. Gillen, *The native Tribes of Central Australia* (ed. a II-a, Londra, 1938), pp. 170 şi urm.

Sărbătorile care au loc la fiecare an în insula Tikopia, din arhipelagul polinezian, reproduc „lucrările zeilor“, actele prin care zeii, în Timpurile mitice, au alcătuit Lumea așa cum este ea în zilele noastre.[9] Timpul „festiv“, în care se trăiește pe durata ceremoniilor, se caracterizează prin anumite interdicții (*tabuuri*): zgomotul, jocurile, dansurile sunt cu desăvârșire oprite. Trecerea de la Timpul profan la Timpul sacru este marcată ritual de ruperea unui băț în două. Numeroasele ceremonii care alcătuiesc sărbătorile periodice și care nu fac decât să repete gesturile exemplare ale zeilor nu se deosebesc, *în aparență*, de activitățile obișnuite: este vorba de repararea rituală a bărcilor, de rituri legate de cultivarea plantelor comestibile (yam, taro și altele), de refacerea sanctuarelor. În realitate, toate aceste activități ceremoniale se deosebesc de aceleași munci făcute în zilele obișnuite prin faptul că ele nu privesc decât *anumite obiecte*, care sunt într-un fel arhetipurile categoriilor respective, și prin aceea că se desfășoară într-o atmosferă impregnată de sacru. Într-adevăr, indigenii sunt conștienți că reproduc în cele mai mici amănunte actele exemplare ale zeilor, așa cum aceștia le înfăptuiseră *in illo tempore*.

Astfel, omul religios devine periodic contemporan cu zeii, în măsura în care reactualizează Timpul primordial al înfăptuirii lucrărilor divine. La nivelul civilizațiilor „primitive“, tot ceea ce face omul are un model transuman; chiar și în afara Timpului „festiv“, gesturile sale urmează modelele exemplare hotărâte de zei și de Strămoșii mitici. Această imitație poate însă deveni din ce în ce mai puțin corectă; modelul riscă să fie deformat sau chiar uitat. Reactualizările periodice ale gesturilor divine, sărbătorile religioase au drept scop să-i învețe pe oameni modelele sacre. Repararea rituală a bărcilor

---

[9] Cf. Raymond Firth, *The Work of Gods in Tikopia*, I (Londra, 1940).

sau cultivarea rituală a plantelor (yam, de pildă) nu mai seamănă cu aceleaşi munci desfăşurate în afara perioadelor sacre. Ele sunt mai exacte, mai apropiate de modelele divine, şi în acelaşi timp *rituale*, fiind călăuzite de o intenţie religioasă. Ceremonialul reparării unei bărci nu are nici o legătură cu faptul că barca trebuie reparată, ci arată că, în vremurile mitice, zeii le-au arătat oamenilor cum anume se repară bărcile. Nu mai este vorba de o operaţie empirică, ci de un act religios, de o *imitatio dei*. Lucrul care trebuie reparat nu este doar unul dintre cele ce alcătuiesc numeroasa categorie a „bărcilor“, ci un arhetip mitic: *barca de care zeii s-au folosit „in illo tempore“*. Timpul în care are loc repararea rituală a bărcilor aminteşte de Timpul primordial, adică Timpul în care lucrau zeii.

Exemplul pe care l-am analizat nu se poate aplica la toate tipurile de sărbători periodice. Ceea ce ne interesează nu este morfologia sărbătorii, ci structura Timpului sacru actualizat prin sărbători. Se poate spune că Timpul sacru este mereu acelaşi, alcătuind „un şir de eternităţi“ (Hubert şi Mauss). Oricât de complexă ar fi o sărbătoare religioasă, ea reproduce întotdeauna un eveniment sacru care a avut loc *ab origine* şi care este readus în prezent în chip ritual. Participanţii devin contemporani cu evenimentul mitic sau, altfel spus, „ies“ din timpul lor istoric, adică din Timpul alcătuit din totalitatea evenimentelor profane, personale şi interpersonale, pentru a ajunge la Timpul primordial, care este mereu acelaşi şi care aparţine Eternităţii. Omul religios ajunge periodic în Timpul mitic şi sacru, la *Timpul originii*, care „nu se scurge“, pentru că nu ia parte la durata temporală profană, fiind alcătuit dintr-un *prezent etern*, recuperabil la nesfârşit.

Omul religios simte nevoia să se cufunde periodic în acest Timp sacru şi indestructibil, fiind încredinţat că acesta determină celălalt timp, obişnuit, durata profană în care se desfă-

şoară orice existenţă omenească. *Prezentul etern* al evenimentului mitic determină *durata* profană a evenimentelor istorice. Ca să dăm un singur exemplu, hierogamia divină, care a avut loc *in illo tempore*, a îngăduit unirea sexuală, omenească. Unirea dintre zeu şi zeiţă se petrece într-o clipă atemporală, într-un prezent veşnic; unirea sexuală dintre oameni, când nu este rituală, se desfăşoară în durată, în Timpul profan. Timpul sacru, mitic, întemeiază şi Timpul existenţial, istoric, slujindu-i acestuia drept model exemplar. Altfel spus, totul există datorită fiinţelor divine ori semidivine. „Originea" realităţilor şi a Vieţii înseşi este religioasă. Planta yam poate fi cultivată şi consumată în chip „obişnuit" pentru că este cultivată şi consumată periodic în chip ritual. Iar aceste ritualuri pot fi îndeplinite pentru că zeii le-au dezvăluit *in illo tempore*, creând omul şi planta yam şi arătându-le oamenilor cum anume această plantă comestibilă poate fi cultivată şi consumată.

Dimensiunea sacră a Vieţii se regăseşte din plin în sărbătoare, când se experimentează sfinţenia existenţei omeneşti ca lucrare a zeilor. În restul timpului, omul poate oricând uita ceea ce este fundamental, şi anume că existenţa nu este „dată" de către ceea ce modernii numesc „Natură", ci este o creaţie a *Celorlalţi*, adică zeii sau Fiinţele semidivine. În schimb, sărbătorile redau dimensiunea sacră a existenţei, amintind cum anume zeii sau Strămoşii mitici au făcut omul şi i-au împărtăşit comportamentele sociale şi muncile practice.

Dintr-un anumit punct de vedere, această „ieşire" periodică din Timpul istoric, şi mai ales consecinţele ei pentru existenţa globală a omului religios, ar putea aduce cu o respingere a libertăţii creatoare. Este vorba de fapt de o veşnică întoarcere *in illo tempore*, într-un trecut care este „mitic" şi nu are nimic istoric. S-ar putea conchide că această eternă repetare a gesturilor exemplare dezvăluite de zei *ab origine*

împiedică orice progres uman şi paralizează orice elan creator. Concluzia este justificată, dar numai în parte, deoarece omul religios, chiar şi cel mai „primitiv", nu se împotriveşte progresului, în principiu, ci îl acceptă, atribuindu-i însă o origine şi o dimensiune divine. Tot ceea ce, din perspectiva modernă, ni s-ar părea aducător de „progres" (de orice fel — social, cultural, tehnic şi aşa mai departe) în comparaţie cu o situaţie anterioară, a fost asumat de către societăţile primitive în decursul lungii lor istorii, ca un şir de revelaţii divine. Deocamdată nu interesează acest aspect al problemei. Importantă este înţelegerea semnificaţiei religioase a repetării gesturilor divine. Pare destul de limpede că, simţind nevoia să reproducă la nesfârşit aceleaşi gesturi exemplare, *omul religios doreşte şi încearcă să trăiască în preajma zeilor.*

Omul — contemporan periodic cu zeii

Capitolul precedent, privitor la simbolismul cosmologic al oraşelor, templelor şi caselor, ne-a arătat că acesta se leagă de ideea unui „Centru al Lumii". Experienţa religioasă cuprinsă în simbolismul Centrului ar putea fi următoarea: omul doreşte să se aşeze într-un spaţiu „deschis către înalt, aflat în comunicare cu lumea divină". Aşezarea în preajma unui „Centru al Lumii" nu înseamnă altceva decât aşezarea în preajma zeilor.

Regăsim aceeaşi dorinţă de apropiere de zei dacă analizăm semnificaţia sărbătorilor religioase. Cel ce se cufundă în Timpul sacru de origine devine „contemporan cu zeii", deci trăieşte în preajma lor, chiar dacă această prezenţă este tainică, în sensul că nu este întotdeauna vizibilă. Intenţionalitatea descifrată în experienţa Spaţiului şi a Timpului sacru dezvăluie dorinţa de întoarcere la o stare primordială, când

zeii și Strămoșii mitici erau *prezenți*, fiind pe cale de a crea Lumea, ori de a o orândui, ori de a le arăta oamenilor temeiurile civilizației. Această „stare primordială" nu este de ordin istoric și nu poate fi calculată cronologic; este vorba de o anterioritate mitică, de Timpul „originii", de ceea ce s-a petrecut „la începuturi", *in principio.*

Or, „la începuturi", Ființele divine sau semidivine își făceau lucrarea pe Pământ. Nostalgia „originilor" este așadar de natură religioasă. Omul dorește să regăsească prezența activă a zeilor, dorește să trăiască în Lumea proaspătă, curată și „puternică", așa cum a ieșit ea din mâinile Creatorului. Nostalgia *perfecțiunii începuturilor* explică în mare parte întoarcerea periodică *in illo tempore.* S-ar putea spune, în termeni creștini, că este vorba de o „nostalgie a Paradisului", cu toate că, la nivelul culturilor primitive, contextul religios și ideologic este cu totul altul decât al iudeo-creștinismului. Însă Timpul mitic pe care omul se străduiește să-l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezența divină, și putem spune că dorința lui de a se afla *în prezența zeilor* și într-o *lume desăvârșită* (pentru că abia a luat naștere) corespunde nostalgiei stării paradiziace.

Această dorință a omului religios de a se întoarce periodic *înapoi*, strădania lui de a retrăi o situație mitică, cea de la *începuturi*, ar putea părea nefirești și umilitoare în concepția modernă. Această nostalgie duce inevitabil la repetarea neîncetată a unui număr limitat de gesturi și de comportamente. Se poate spune chiar, până la un anumit punct, că omul religios, mai ales cel din societățile „primitive", este prin excelență un om paralizat de mitul eternei reîntoarceri. Un psiholog din zilele noastre ar încerca să descifreze într-un asemenea comportament teama de nou, refuzul de a asuma responsabilitatea unei existențe autentice și istorice, nostalgia

unei stări „paradiziace", tocmai pentru că era embrionară şi nu se desprinsese cu totul de Natură.

Subiectul, mult prea complex pentru a putea fi abordat aici, depăşeşte de altfel sfera preocupărilor noastre, pentru că pune problema opoziţiei dintre omul modern şi cel premodern. Se cuvine totuşi să subliniem că omul religios al societăţilor primitive nu refuză nicidecum să-şi asume responsabilitatea unei existenţe autentice. Dimpotrivă, după cum am văzut şi cum vom mai avea prilejul să constatăm, el îşi asumă cu mult curaj responsabilităţi enorme, cum ar fi de pildă participarea la crearea Cosmosului, la crearea propriei lumi, asigurarea vieţii plantelor şi animalelor şi altele. Este vorba însă de un alt fel de responsabilitate decât cele pe care le socotim ca fiind singurele autentice şi valabile. Este *o responsabilitate pe plan cosmic*, spre deosebire de cele de ordin moral, social sau istoric, singurele pe care le cunosc civilizaţiile moderne. Din perspectiva existenţei profane, omul nu-şi recunoaşte altă responsabilitate în afară de aceea faţă de sine însuşi şi faţă de societate. Pentru el, Universul nu alcătuieşte de fapt un Cosmos, o unitate vie şi articulată, ci este pur şi simplu totalitatea rezervelor materiale şi a energiilor fizice ale planetei, iar grija de căpetenie a omului modern este de a nu epuiza cumva resursele economice ale globului. Din punct de vedere existenţial însă, „primitivul" se situează întotdeauna într-un context cosmic. Experienţa lui personală nu este lipsită nici de autenticitate, nici de profunzime, însă ea pare pentru omul modern lipsită de autenticitate sau copilărească, pentru că este exprimată într-un limbaj cu care nu suntem obişnuiţi.

Ca să revenim la ceea ce spuneam mai înainte, nu suntem îndreptăţiţi să vedem în întoarcerea periodică în Timpul sacru al originii o respingere a lumii reale şi o evadare în vis şi imaginar. Dimpotrivă, şi aici găsim *obsesia ontologică*, această

trăsătură esenţială a omului societăţilor primitive şi arhaice. Pentru că, de fapt, dorinţa de întoarcere la *Timpul originii* înseamnă deopotrivă dorinţa de a regăsi *prezenţa zeilor* şi *Lumea puternică, proaspătă şi curată*, aşa cum era ea *in illo tempore*. Aceasta înseamnă o sete de *sacru* şi în acelaşi timp o nostalgie a *Fiinţei*. Pe plan existenţial, experienţa constă în certitudinea de a putea reîncepe viaţa, periodic, cu maximum de „şanse". Viziunea optimistă asupra existenţei este însoţită de o adeziune totală la Fiinţă. Prin toate comportamentele sale, omul religios arată că nu crede decât în Fiinţă, că participarea sa la Fiinţă este asigurată de revelaţia primordială, al cărei paznic este. Miturile reprezintă totalitatea acestor revelaţii primordiale.

Mit = Model exemplar

Mitul relatează o întâmplare sacră, adică un eveniment primordial care s-a petrecut la începuturile Timpului, *ab initio.*[10] Relatarea unei întâmplări sacre echivalează însă cu dezvăluirea unui mister, pentru că personajele mitului nu sunt fiinţe umane, ci zei sau Eroi civilizatori, aşa că *gestele* lor sunt asemenea unor taine, pe care omul nu le-ar fi putut cunoaşte dacă nu i-ar fi fost dezvăluite. Mitul este deci povestea a ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*, relatarea a ceea ce zeii sau fiinţele divine au făcut la începuturile Timpului; „a povesti" un mit înseamnă a spune ceea ce s-a petrecut *ab origine*. O dată „spus", adică „dezvăluit", mitul devine adevăr apodictic, temei al adevărului absolut. „Aşa este pentru că se spune că aşa este", afirmă eschimoşii netsilik pentru a dovedi temeinicia istoriei lor sacre şi a tradiţiilor lor religioase.

---

[10] În paginile care urmează, reluăm lungi pasaje din cărţile noastre *Le Mythe de l'Éternel Retour* şi *Aspects du Mythe.*

Mitul consemnează apariţia unei noi „situaţii“ cosmice sau a unui eveniment primordial, fiind aşadar, întotdeauna, relatarea unei „creaţii“: mitul spune cum anume s-a făcut un lucru, cum a început *să fie*. Iată de ce mitul este legat de ontologie, pentru că nu vorbeşte decât de *realităţi*, de ceea ce s-a petrecut *cu adevărat*, de ceea ce s-a manifestat din plin.

Este vorba, fără îndoială, de realităţi sacre, pentru că *sacrul* este *realul* prin excelenţă. Nimic din ceea ce ţine de sfera profanului nu ia parte la Fiinţă, pentru că profanul nu a fost întemeiat ontologic de mit, nu are un model exemplar. Cum vom putea constata în cele ce urmează, munca agricolă este un rit dezvăluit de zei sau de Eroii civilizatori, fiind aşadar un act *real* şi totodată *semnificativ*. Într-o societate desacralizată, munca agricolă este un act profan, justificat doar de profitul economic. Pământul este lucrat pentru a da foloase, hrană şi câştig. Golită de simbolismul religios, munca agricolă devine „opacă“ şi istovitoare, nu are nici o semnificaţie şi nu îngăduie nici o „deschidere“ către universal, către lumea spirituală.

Nici un zeu, nici un Erou civilizator n-a dezvăluit vreodată un act profan. Tot ceea ce au făcut zeii sau Strămoşii, deci tot ceea ce istorisesc miturile despre activitatea lor creatoare, ţine de sfera sacrului, deci ia parte la *Fiinţă*. În schimb, ceea ce oamenii fac din proprie iniţiativă, fără a urma un model mitic, ţine de profan, fiind aşadar un lucru zadarnic şi iluzoriu, prin urmare ireal. Cu cât omul este mai religios, cu atât are la îndemână mai multe modele exemplare pentru comportamentele şi acţiunile sale. De asemenea, cu cât omul este mai religios, cu atât este mai integrat în *real*, riscând mai puţin să se risipească în fapte neexemplare, „subiective“ — în cele din urmă aberante.

Există un aspect al mitului care se cuvine subliniat: mitul înfăţişează sacralitatea absolută, pentru că relatează activita-

tea creatoare a zeilor, dezvăluie sacralitatea lucrării lor. Altfel spus, mitul înfăţişează izbucnirile diverse şi adesea dramatice ale sacrului în lume. Din acest motiv, la mulţi primitivi, miturile nu pot fi rostite oricum şi oricând, ci doar în cursul anotimpurilor mai bogate sub aspect ritual (toamnă, iarnă) sau între ceremoniile religioase, deci într-un *răgaz de timp sacru*. Lumea este *întemeiată* de fapt prin izbucnirea sacrului, înfăţişată de mit. Fiecare mit arată cum anume a ajuns să existe o realitate, fie că este vorba de realitatea totală, Cosmosul, ori de o parte a acesteia — o insulă, o specie vegetală, o instituţie umană. Când se arată *cum anume* au ajuns lucrurile să existe, se oferă şi o explicaţie a acestei existenţe, precum şi un răspuns, indirect, la o altă întrebare: *de ce* există aceste lucruri? Acest „de ce" este întotdeauna legat de „cum", pentru că atunci când se arată *cum* a luat naştere un lucru, se înfăţişează şi izbucnirea în Lume a sacrului, cauză ultimă a oricărei existenţe reale.

Pe de altă parte, fiind o lucrare divină, deci o izbucnire a sacrului, orice creaţie este în acelaşi timp o izbucnire de energie creatoare în Lume. Orice creaţie este rodul unui preaplin. Zeii creează dintr-un exces de putere, dintr-o energie nestăvălită. Creaţia este rodul unui prisos de substanţă ontologică. Din acest motiv, mitul care povesteşte această ontofanie sacră, această manifestare victorioasă a preaplinului fiinţei, devine modelul exemplar al tuturor activităţilor omeneşti: doar el poate dezvălui ceea ce este *real*, supraabundent, eficient. „Trebuie să facem ceea ce au făcut zeii la început", spune un text indian (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, I, 4). „Aşa au făcut zeii, aşa fac şi oamenii", adaugă *Taittīriya Brāhmaṇa* (I, 5, IX, 4). Cea mai importantă funcţie a mitului este deci de a „fixa" modelele exemplare ale tuturor riturilor şi ale tuturor activităţilor omeneşti semnificative: hrană, sexualitate, muncă, educaţie etc. Comportându-se ca fiinţă

umană pe deplin responsabilă, omul imită gesturile exemplare ale zeilor, le repetă acţiunile, fie că este vorba de o simplă funcţie fiziologică, precum alimentaţia, ori de o activitate socială, economică, culturală, militară şi aşa mai departe.

Numeroase mituri din Noua Guinee vorbesc despre lungi călătorii pe mare, oferind astfel „modele pentru navigatorii actuali“, dar şi pentru orice altă activitate, „fie că este vorba de dragoste, de război, de pescuit, de aducere a ploii sau de orice altceva... Povestirea oferă precedente pentru diferitele momente ale construcţiei unei corăbii, pentru tabuurile sexuale pe care le implică şi aşa mai departe“. Căpitanul care porneşte pe mare îl întruchipează pe eroul mitic Aori. „Poartă îmbrăcămintea pe care o purta Aori, potrivit mitului; ca şi Aori, are chipul înnegrit, iar în plete, un *love* asemănător cu acela pe care Aori l-a smuls de pe fruntea lui Iviri. Dănţuieşte la poalele muntelui şi-şi întinde braţele tot aşa cum Aori îşi întindea aripile... Un pescar mi-a spus că, atunci când se pregătea să prindă peşti (cu arcul), se credea Kivavia. Nu-i cerea mila şi ajutorul, ci se identifica de-a dreptul cu eroul mitic.“[11]

Acest simbolism al precedentelor mitice se regăseşte şi în alte culturi primitive. J.P. Harrington scrie, cu privire la tribul karuk din California: „Tot ceea ce făcea indianul karuk urma întocmai pilda a ceea ce făcuseră ikxareyavii în timpurile mitice. Aceşti ikxareyavi locuiau în America înaintea sosirii indienilor. Neştiind cum să redea acest cuvânt, indienii karuk din zilele noastre propun termeni ca «prinţi», «conducători», «îngeri»... N-au rămas alături de ei decât atât cât a fost nevoie ca să-i înveţe toate obiceiurile, spunându-le de fiecare dată celor din tribul karuk: «Iată cum ar face oa-

[11] F. E. Williams, citat de Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), pp. 162–164.

menii.» Faptele şi vorbele lor sunt şi astăzi pomenite în formulele magice ale indienilor karuk."[12]

Această repetare fidelă a modelelor divine are un dublu rezultat: pe de o parte, imitându-i pe zei, omul se menţine în sacru şi, prin urmare, în realitate; pe de altă parte, datorită reactualizării neîntrerupte a gesturilor divine exemplare, lumea este sanctificată. Comportarea religioasă a oamenilor contribuie la menţinerea sfinţeniei lumii.

Reactualizarea miturilor

Se cuvine să amintim aici că omul religios îşi asumă o umanitate al cărei model este transuman, transcendent. El nu se recunoaşte ca fiind *cu adevărat om* decât în măsura în care imită zeii, Eroii civilizatori ori Strămoşii mitici. Altfel spus, omul religios se doreşte *altfel* decât este pe planul experienţei sale profane. Omul religios nu este *dat*, el *se făureşte* pe sine, apropiindu-se de modelele divine, care sunt păstrate de mituri, de istoria *gestelor* divine. Prin urmare, omul religios se socoteşte şi el *făurit* de Istorie asemenea omului profan, cu deosebirea că singura Istorie care îl interesează este *Istoria sacră* dezvăluită de mituri, adică Istoria zeilor, în vreme ce omul profan se vrea constituit doar de Istoria umană, adică tocmai de totalitatea faptelor care nu prezintă pentru omul religios nici cel mai mic interes, pentru că este lipsită de modele divine. Trebuie spus că, încă de la început, omul religios îşi aşază modelul pe un plan transuman, cel dezvăluit de mituri. *El nu devine cu adevărat om decât dacă se supune învăţăturii miturilor, dacă-i imită pe zei.*

---

[12] J.P. Harrington, citat de Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 165.

O astfel de *imitatio dei* implică uneori, pentru primitivi, o mare responsabilitate. După cum am văzut, unele sacrificii sângeroase își găsesc justificarea într-un act divin primordial: *in illo tempore*, zeul a ucis monstrul marin și l-a ciopârțit pentru a crea Cosmosul. Omul repetă această jertfă sângeroasă, câteodată omenească, atunci când trebuie să întemeieze un sat, un templu ori o casă. Consecințele posibile ale unei *imitatio dei* reies destul de clar din mitologiile sau ritualurile a numeroase popoare primitive. De pildă, după miturile paleocultivatorilor, omul a ajuns ceea ce este astăzi — muritor, sexualizat și nevoit să muncească — în urma unui omor primordial: înainte de epoca mitică, o Ființă divină, uneori o femeie ori o fată, alteori un copil sau un bărbat, s-a lăsat pradă flăcărilor pentru ca din trupul său ars să crească mai apoi tuberculi sau pomi fructiferi. Acest prim omor a schimbat cu totul modul de a fi al existenței omenești. Arderea Ființei divine a inaugurat atât nevoia de hrană, cât și fatalitatea morții, precum și sexualitatea, unicul mijloc de a asigura continuitatea vieții. Trupul divinității arse a devenit hrană, iar sufletul a coborât pe Pământ, unde a întemeiat Împărăția Morților. Ad. E. Jensen, care a dedicat un studiu important acestor divinități, numite de el *dema*, a arătat foarte limpede că omul, hrănindu-se sau murind, ia parte la existența acestor *dema*.[13]

Pentru toate popoarele paleocultivatoare, evocarea periodică a întâmplării primordiale care a întemeiat actuala condiție umană este de cea mai mare importanță. Toată viața lor religioasă este o comemorare, o rememorare. Amintirea reac-

---

[13] Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948). Termenul *dema* a fost preluat de Jensen de la populația marind-anim din Noua Guinee. Vezi *Aspects du Mythe*, pp. 129 și urm. (trad. rom. cit. Paul G. Dinopol, 1978, pp. 98 și urm. — *n.t.*).

tualizată prin rituri (prin repetarea omorului primordial) deține un rol hotărâtor: nu trebuie uitat ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*. Adevăratul păcat este uitarea: fata care rămâne singură vreme de trei zile într-o colibă întunecoasă, la primul ciclu menstrual, fără să poată sta de vorbă cu cineva, se comportă astfel pentru că fata mitică ucisă și preschimbată în Lună a rămas timp de trei zile în întuneric; dacă tânăra catamenială încalcă regula tăcerii și vorbește, se face vinovată de uitarea unei întâmplări primordiale. Memoria personală nu intră în joc: unicul lucru important este rememorarea evenimentului mitic, singurul cu rol creator. Doar mitul primordial poate păstra istoria adevărată, istoria condiției umane, și doar aici trebuie căutate și găsite principiile și paradigmele oricărui comportament.

În acest stadiu de cultură se întâlnește canibalismul ritual. Prima grijă a canibalului pare să fie de natură metafizică, pentru că el nu trebuie să uite ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*. Volhardt și Jensen au arătat foarte bine acest lucru: uciderea și devorarea scroafelor cu prilejul sărbătorilor, consumarea primilor tuberculi din recoltă *înseamnă, de fapt, ospățul din trupul divin, același cu ospățul canibalilor*. Jertfirea scroafelor, vânătoarea de capete, canibalismul se leagă în chip simbolic de strângerea tuberculilor ori a nucilor de cocos. Volhardt[14] a fost cel care a descoperit sensul religios al antropofagiei și responsabilitatea umană asumată de către canibal. Planta comestibilă nu este dată în Natură, ci este rodul unui asasinat, pentru că astfel a fost ea creată la începuturile Lumii. Vânătoarea de capete, jertfele omenești, canibalismul au fost acceptate de către om, care și-a asumat astfel viața plantelor. Volhardt a subliniat acest lucru pe bună drep-

[14] E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939). Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp. 37 și urm.

tate: canibalul îşi asumă responsabilitatea în lume, canibalismul nu este un comportament „natural" al omului „primitiv" (şi de altfel nici nu se regăseşte la nivelurile cele mai arhaice de cultură), ci un comportament cultural, întemeiat pe o viziune religioasă a vieţii. Pentru ca lumea vegetală să poată supravieţui, omul trebuie să ucidă şi să fie ucis; el trebuie de asemenea să-şi asume sexualitatea până la limita extremă, adică orgia. Este ceea ce spune un cântec abisinian: „Cea care încă nu a zămislit, să zămislească; cel care încă nu a ucis, să ucidă!" Este un fel de a arăta că ambele sexe sunt condamnate să-şi asume destinul.

Înainte de a încerca să judecăm canibalismul, trebuie să ne amintim că acesta se datorează Fiinţelor supranaturale, care l-au întemeiat însă pentru a le permite oamenilor să-şi asume o responsabilitate în Cosmos, pentru a-i obliga să asigure continuitatea vieţii vegetale. Responsabilitatea este aşadar de natură religioasă. Este ceea ce afirmă canibalii din tribul uitoto: „Tradiţiile noastre sunt mereu vii, chiar atunci când nu dansăm; dar facem ceea ce facem numai pentru a putea dansa." Dansurile constau în repetarea tuturor evenimentelor mitice, deci şi a primului omor urmat de antropofagie.

Am amintit acest exemplu pentru a arăta că *imitatio dei* nu este concepută, la primitivi şi în civilizaţiile paleo-orientale, în chip idilic; dimpotrivă, ea implică o mare responsabilitate umană. Chiar atunci când considerăm o societate „sălbatică", nu trebuie să uităm că faptele cele mai barbare şi comportamentele cele mai aberante urmează modele transumane, divine. Aceasta este însă o altă problemă, pe care nu o vom aborda aici, pentru că nu ne propunem să aflăm cum anume, în urma căror degradări şi neînţelegeri, unele comportamente religioase ajung să se deterioreze şi să devină aberante. Ceea ce trebuie subliniat este că omul religios dorea

să-i imite pe zei şi credea că o face chiar atunci când faptele sale ajungeau la nebunie, josnicie şi crimă.

Istorie sacră, Istorie, istoricism

Prin urmare, omul religios cunoaşte două feluri de Timp: profan şi sacru. O durată evanescentă şi un „şir de veşnicii" periodic recuperabile în timpul sărbătorilor, care alcătuiesc calendarul sacru. Timpul liturgic al calendarului se desfăşoară în cerc închis, fiind Timpul cosmic al Anului, sanctificat de „lucrările zeilor". Şi pentru că lucrarea divină cea mai măreaţă a fost Facerea Lumii, comemorarea cosmogoniei joacă un rol însemnat în multe religii. Anul Nou coincide cu ziua dintâi a Creaţiei. Anul este dimensiunea temporală a Cosmosului. La trecerea anului, se spune: „A trecut Lumea."

Orice An Nou înseamnă repetarea cosmogoniei, re-crearea Lumii şi totodată „crearea" Timpului, regenerarea lui printr-un „nou început". Mitul cosmogonic slujeşte deci drept model exemplar pentru orice „creaţie" sau „construcţie" şi este chiar folosit ca mijloc ritual de vindecare. Devenind din nou, în chip simbolic, contemporan cu Creaţia, omul se întoarce la preaplinul primordial. Bolnavul se vindecă pentru că ia viaţa de la capăt, cu o încărcătură de energie intactă.

Sărbătoarea religioasă este reactualizarea unui eveniment primordial, a unei „întâmplări sacre", ai cărei actori sunt zeii sau Fiinţele semidivine. Or, „întâmplarea sacră" este povestită în mituri. Prin urmare, cei ce iau parte la sărbătoare devin contemporani cu zeii şi cu Fiinţele semidivine, trăind în Timpul primordial sanctificat de prezenţa şi activitatea zeilor. Calendarul sacru regenerează periodic Timpul, făcându-l să coincidă cu *Timpul originii*, adică Timpul „puternic" şi „pur". Experienţa religioasă a sărbătorii, adică participarea

la sacru, le îngăduie oamenilor să trăiască periodic în preajma zeilor. De aici decurge importanța capitală a miturilor în toate religiile premozaice, pentru că miturile povestesc despre *gestele* zeilor, iar aceste *geste* slujesc drept modele exemplare tuturor activităților omenești. În măsura în care îi imită pe zei, omul religios trăiește în *Timpul originii*, adică Timpul mitic, „ieșind" din durata profană pentru a se întoarce într-un Timp „imobil", „veșnic".

Deoarece miturile alcătuiesc pentru el „povestea sfântă", omul religios din societățile primitive nu trebuie nicidecum să le uite: reactualizând miturile, el se apropie de zei și ia parte la sfințenie. Există însă și „întâmplări divine tragice", iar omul, reactualizându-le periodic, își asumă o mare responsabilitate față de sine și față de Natură. Canibalismul ritual, de pildă, este urmarea unei concepții religioase tragice.

Așadar, reactualizându-și miturile, omul religios se străduiește să se apropie de zei și să ia parte la *Ființă*; imitarea modelelor exemplare divine reprezintă dorința lui de sfințenie și în același timp nostalgia sa ontologică.

În religiile primitive și arhaice, eterna repetare a gesturilor divine se justifică drept *imitatio dei*. Calendarul sacru reia în fiecare an aceleași sărbători, care comemorează aceleași întâmplări mitice. De fapt, calendarul sacru nu este altceva decât acea „eternă reîntoarcere" a unui număr limitat de gesturi divine, iar acest lucru este valabil nu doar în religiile primitive, ci în toate celelalte religii, deoarece calendarul sărbătorilor reprezintă o întoarcere periodică a acelorași stări primordiale, deci reactualizarea aceluiași Timp sacru. Reactualizarea acelorași întâmplări mitice este speranța cea mai mare a omului religios, care-și regăsește cu fiecare reactualizare șansa de a-și schimba existența, de a o face asemănătoare modelului divin. Eterna repetare a gesturilor exemplare și eterna întâlnire cu același Timp mitic al originii, sanctificat

de zei, nu implică pentru omul religios din societățile primitive și arhaice o viziune pesimistă asupra vieții; dimpotrivă, datorită acestei „eterne reîntoarceri“ la izvoarele sacrului și ale realului, existența omenească i se pare a fi ferită de nimicnicie și de moarte.

Perspectiva se schimbă cu totul atunci când se pierde *sensul religiozității cosmice*, așa cum se întâmplă în unele societăți mai evoluate, când elitele intelectuale se desprind treptat de tiparele religiei tradiționale. Sanctificarea periodică a Timpului cosmic se dovedește în acest caz inutilă și lipsită de însemnătate. Zeii nu mai sunt accesibili prin ritmurile cosmice. Semnificația religioasă a repetării gesturilor exemplare s-a pierdut. Or, *repetarea golită de conținutul său religios duce în chip necesar la o viziune pesimistă asupra existenței*. Când nu mai este un mijloc de întoarcere la starea primordială și de regăsire a prezenței tainice a zeilor, *când este desacralizat*, Timpul ciclic devine înspăimântător, semănând cu un cerc care se învârte fără oprire în jurul propriului centru, repetându-se la nesfârșit.

Este ceea ce s-a petrecut în India, unde a luat naștere complexa doctrină a ciclurilor cosmice (*yuga*). Un ciclu complet, numit *mahāyuga*, durează 12 000 de ani, sfârșindu-se cu o „disoluție“ — *pralaya* —, care se repetă în chip mai radical la capătul fiecărei mii de cicluri, devenind *mahāpralaya*, adică „Marea Disoluție“. Schema exemplară „creație-distrugere-creație“ se repetă la nesfârșit. Cei 12 000 de ani care alcătuiesc un *mahāyuga* sunt socotiți „ani divini“, fiecare dintre ei durând 360 de ani, ceea ce înseamnă în total 4 320 000 ani într-un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea *mahāyuga* alcătuiesc o „formă“ (*kalpa*), iar paisprezece *kalpa* alcătuiesc un *manvantāra* (numit astfel pentru că se presupune că fiecare *manvantāra* este condus de către un Manu, Strămoșul-Rege mitic). Un *kalpa* durează cât o zi din viața

lui Brahma; un alt *kalpa*, cât o noapte. O sută de asemenea „ani" ai lui Brahma, adică 311 000 miliarde de ani omeneşti, alcătuiesc viaţa Zeului. Această durată considerabilă a vieţii lui Brahma nu ajunge însă să epuizeze Timpul, pentru că zeii nu sunt veşnici, iar creaţiile şi distrugerile cosmice continuă *ad infinitum*.[15]

Iată, aşadar, ce înseamnă de fapt „eterna reîntoarcere", eterna repetare a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea şi re-crearea sa periodică, adică „Anul-Cosmos" în concepţia primitivă, golită însă de conţinutul religios. Doctrina ciclurilor *yuga* a fost elaborată de către elitele intelectuale şi, chiar dacă a devenit o doctrină panindiană, nu trebuie să ne imaginăm că latura sa înspăimântătoare era cunoscută de către toate populaţiile din India. Elitele religioase şi filozofice erau singurele care se simţeau cuprinse de disperare în faţa Timpului ciclic, care se repeta la nesfârşit, pentru că această „eternă reîntoarcere" implica, în gândirea indiană, eterna reîntoarcere la existenţă datorită legii cauzalităţii universale, *karma*. Pe de altă parte, Timpul era asimilat iluziei cosmice (*māyā*), iar eterna reîntoarcere la existenţă însemna prelungirea la nesfârşit a suferinţei şi a sclaviei. Singura speranţă a elitelor religioase şi filozofice era ne-întoarcerea la existenţă, abolirea *karmei* sau, altfel spus, eliberarea definitivă (*mokṣa*), implicând transcendenţa Cosmosului.[16]

---

[15] M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 169 şi urm. Vezi şi *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 80 şi urm. (trad. rom. de Alexandra Beldescu: *Imagini şi simboluri*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 76 şi urm. — *n.t.*).

[16] Această transcendenţă este dobândită cu ajutorul „momentului prielnic" (*kşana*), ceea ce implică un fel de Timp sacru care permite „ieşirea din Timp"; vezi *Images et Symboles*, pp. 105 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 102 şi urm. — *n.t.*).

Şi Grecia a cunoscut mitul eternei reîntoarceri, iar filozofii din epoca târzie au împins la limita extremă concepţia Timpului circular. Cum spune atât de frumos H.Ch. Puech, „după vestita definiţie platoniciană, timpul, care determină şi măsoară revoluţia sferelor cereşti, este imaginea mişcătoare a veşniciei nemişcate, pe care o imită desfăşurându-se în cerc. Prin urmare, întreaga devenire cosmică, precum şi durata acestei lumi de creaţie şi de corupţie, care este lumea noastră, se vor dezvolta în cerc sau după o succesiune nesfârşită de cicluri în decursul cărora aceeaşi realitate se face, se desface, se reface, conform unei legi şi unor alternative imuabile. Nu numai că aceeaşi cantitate de fiinţă se păstrează fără ca nimic să se piardă ori să se creeze, ci mai mult, unii gânditori de la sfârşitul Antichităţii — pitagoricieni, stoici, platonicieni — ajung să admită că în interiorul fiecăruia dintre aceste cicluri de durată, *aiones* sau *aeva*, se reproduc aceleaşi situaţii care s-au produs în ciclurile anterioare şi se vor reproduce şi în ciclurile următoare — la nesfârşit. Nici o întâmplare nu este unică şi nu se produce o singură dată (de pildă condamnarea şi moartea lui Socrate), ci ea s-a mai produs şi se va mai produce, fără încetare; aceiaşi indivizi au apărut, apar şi vor reapărea la fiecare întoarcere a cercului asupra lui însuşi. Durata cosmică este repetare şi *anakuklesis*, eternă reîntoarcere".[17]

Faţă de religiile arhaice şi paleo-orientale, precum şi faţă de concepţiile mitico-filozofice ale Eternei Reîntoarceri, aşa cum au luat ele naştere în India şi în Grecia, iudaismul vine cu o inovaţie capitală. *În iudaism, Timpul are un început şi va avea un sfârşit.* Ideea de Timp ciclic este depăşită. Iahve nu se mai manifestă în *Timpul cosmic* (cum se întâmplă cu zeii altor religii), ci într-un *Timp istoric*, care este ireversibil.

---

[17] Henri-Charles Puech, „La Gnose et le Temps" (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951), pp. 60–61.

Fiecare nouă manifestare a lui Iahve în Istorie nu mai este reductibilă la o manifestare anterioară. Căderea Ierusalimului întruchipează mânia lui Iahve împotriva poporului său, însă este altă mânie decât aceea pe care Iahve o arătase la căderea Samariei. Gesturile sale sunt intervenții *personale* în Istorie și nu-și dezvăluie înțelesul adânc decât *pentru poporul său*, poporul pe care Iahve l-a *ales*. Evenimentul istoric dobândește de această dată o nouă dimensiune, devenind o *teofanie*.[18]

Creștinismul merge și mai departe în valorizarea *Timpului istoric*. Pentru că Dumnezeu s-a *întrupat* și și-a asumat o *existență umană istoricește condiționată*, Istoria poate fi sanctificată. Acel *illud tempus* de care vorbesc Evangheliile este un Timp istoric bine precizat — Timpul în care Pilat din Pont era guvernatorul Iudeii —, care a fost însă *sfințit de prezența lui Cristos*. Creștinul din zilele noastre care participă la Timpul liturgic se întoarce în acel *illud tempus* în care a trăit, a suferit și a înviat Isus, dar acesta nu mai este un Timp mitic, ci Timpul în care Pilat din Pont domnea peste Iudeea. Și pentru creștin, calendarul sacru reia la nesfârșit aceleași întâmplări din viața lui Cristos, însă aceste întâmplări s-au petrecut în Istorie; nu mai sunt fapte care s-au desfășurat *la originea Timpului*, „la începuturi" (și trebuie adăugat că Timpul începe din nou, pentru creștin, cu nașterea lui Cristos, pentru că întruparea întemeiază o stare nouă a omului în Cosmos). Așadar, Istoria se dovedește a fi o nouă dimensiune a prezenței Zeului în lume. *Istoria* redevine *Istoria sfântă*, așa cum fusese gândită, dar dintr-o perspectivă mitică, în religiile primitive și arhaice.[19]

---

[18] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 152 și urm., cu privire la valorizarea Istoriei de către iudaism, mai ales de către profeți.

[19] Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, pp. 222 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 209 și urm. — *n.t.*).; *Aspects du Mythe*,

Creştinismul ajunge la o *teologie* şi nu la o *filozofie* a Istoriei, deoarece intervenţiile lui Dumnezeu în Istorie, şi cu deosebire Întruparea în persoana istorică a lui Isus Cristos au un scop transistoric: *mântuirea* omului.

Hegel reia ideologia iudeo-creştină şi o aplică la Istoria universală luată în ansamblu: Spiritul universal se manifestă *continuu* în evenimentele istorice, şi nu se manifestă *decât* în aceste evenimente. Istoria devine aşadar, *în ansamblul său*, o teofanie: tot ceea ce s-a petrecut în Istorie *trebuia să se petreacă astfel* pentru că aceasta a fost voinţa Spiritului universal. Se deschide astfel calea diferitelor forme de filozofie istoricistă din secolul al XX-lea. Investigaţia noastră se opreşte aici, pentru că toate noile valorizări ale Timpului şi ale Istoriei ţin de istoria filozofiei. Trebuie totuşi să adăugăm că istoricismul apare ca un produs al descompunerii creştinismului, pentru că acordă o importanţă hotărâtoare evenimentului istoric (idee de origine iudeo-creştină), dar *evenimentului istoric ca atare*, negându-i orice posibilitate de a dezvălui o intenţie soteriologică, transistorică.[20]

În ceea ce priveşte concepţiile despre Timp, asupra cărora s-au aplecat unele filozofii istoriciste şi existenţialiste, s-ar cuveni poate să mai adăugăm ceva: cu toate că nu mai este gândit ca un „cerc", Timpul îşi redobândeşte în aceste filozofii moderne latura înspăimântătoare pe care o avea în concepţia greacă şi în cea indiană despre Eterna Reîntoarcere. Timpul, desacralizat pentru totdeauna, se arată a fi o durată precară şi evanescentă, la capătul căreia se află moartea.

---

pp. 199 şi urm. (trad. rom. cit. Paul G. Dinopol, 1978, pp. 157 şi urm. — *n.t.*).

[20] Cu privire la dificultăţile istoricismului, vezi *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 218 şi urm.

CAPITOLUL III

SACRALITATEA NATURII ȘI RELIGIA COSMICĂ

Pentru omul religios natura nu este niciodată exclusiv „naturală", ci încărcată cu o valoare religioasă. Nu este un lucru de mirare, de vreme ce Cosmosul este o creație divină: fiind o lucrare a zeilor, Lumea rămâne mereu impregnată de sacralitate. Și nu este vorba doar de o sacralitate dată de către zei, ca de pildă aceea a unui loc ori a unui obiect consacrat de o prezență divină. Zeii au făcut mult mai mult, pentru că *au arătat diferitele modalități ale sacrului în însăși structura Lumii și a fenomenelor cosmice.*

Lumea se înfățișează astfel încât omul religios, contemplând-o, descoperă numeroasele feluri de sacru, prin urmare de Ființă. Înainte de toate, Lumea *există*, este *aici*, are o structură, nefiind un Haos, ci un Cosmos, impunându-se așadar ca lucrare, creație a zeilor. Lucrarea divină își păstrează mereu transparența, dezvăluind în chip spontan numeroasele aspecte ale sacrului. Cerul înfățișează nemijlocit, în chip „natural", depărtarea infinită, transcendența zeului. Și Pământul este „transparent", înfățișându-se ca mamă și sursă universală de hrană. Ritmurile cosmice redau ordinea, armonia, permanența, fecunditatea. În întregul său, Cosmosul este un organism *real*, *viu* și *sacru* în același timp, dezvăluind modalitățile Ființei și ale sacralității. Ontofania se suprapune hierofaniei.

Vom încerca să arătăm în acest capitol cum anume se înfățișează Lumea pentru omul religios, sau mai exact *cum*

se înfăţişează sacralitatea prin înseşi structurile Lumii. Nu trebuie să uităm că, pentru omul religios, „supranaturalul" este strâns legat de „natural", că Natura oglindeşte întotdeauna ceva care există dincolo de ea, ceva transcendent. Aşa cum am mai arătat, o piatră sacră este venerată nu pentru că este *piatră*, ci pentru că este *sacră*: *adevărata sa esenţă se dezvăluie prin sacralitatea manifestată în modul de a fi al pietrei.* De aceea nu putem vorbi de „naturism" ori de „religie naturală" în înţelesul căpătat de aceşti termeni în secolul al XIX-lea, deoarece omul religios intuieşte „supranaturalul" cu ajutorul aspectelor „naturale" ale Lumii.

Sacrul ceresc şi zeii uranieni

O experienţă religioasă se poate naşte din simpla contemplare a boltei cereşti. Cerul se vădeşte infinit, transcendent, fiind prin excelenţă un *ganz andere* faţă de nimicul reprezentat de om şi mediul său. Transcendenţa se dezvăluie prin simpla conştientizare a înălţimii infinite. „Preaînaltul" devine dintr-o dată un atribut al divinităţii! Regiunile superioare, unde omul nu poate ajunge, zonele siderale dobândesc prestigiul transcendentului, al realităţii absolute, al veşniciei. Acolo locuiesc zeii şi tot acolo se înalţă, după unele religii, sufletele morţilor. „Preaînaltul" este o dimensiune inaccesibilă omului ca atare, aparţinând de drept puterilor şi Fiinţelor supraomeneşti. Cel ce se ridică urcând treptele unui sanctuar ori scara rituală care duce la Cer încetează să mai fie om: într-un fel sau altul, el ia parte la o condiţie supranaturală.

Operaţia nu este logică şi raţională. Categoria transcendentală a „înălţimii", a suprapământescului, a infinitului se înfăţişează omului ca tot, atât minţii, cât şi sufletului său. Este

o conştientizare totală pentru om, care descoperă, privind Cerul, nemărginirea divină şi totodată propriul său statut în Cosmos. *Prin propriul său mod de a fi*, Cerul dezvăluie transcendenţa, puterea, veşnicia. *El există în chip absolut, pentru că este înalt, infinit, veşnic, puternic.*

În acest sens trebuie să înţelegem ceea ce spuneam mai înainte, şi anume că zeii au înfăţişat diferitele modalităţi ale sacrului în însăşi structura Lumii: Cosmosul — lucrarea exemplară a zeilor — este „construit" în aşa fel încât sentimentul religios al transcendenţei divine este stimulat, trezit de existenţa însăşi a Cerului. Iar pentru că acest Cer *există* în chip absolut, numeroşi zei supremi capătă, la populaţiile primitive, nume legate de înălţime, de bolta cerească, de fenomene meteorologice, atunci când nu sunt numiţi pur şi simplu „Stăpâni ai Cerului" ori „Locuitori ai Cerului".

Divinitatea supremă a tribului maori se cheamă Iho: *iho* înseamnă „înalt, sus". Numele Zeului suprem al negrilor akposo, Uwoluwu, înseamnă „ceea ce se află sus, regiunile superioare". La populaţia selk'nam din Ţara de Foc, Zeul se numeşte „Locuitor al Cerului" sau „Cel care se află în Cer". Puluga, Fiinţa supremă la populaţia insulelor Andaman, din Golful Bengal, locuieşte în Cer; glasul lui este tunetul, iar răsuflarea, vântul; mânia şi-o arată prin uragan, şi loveşte cu trăsnetul pe toţi aceia care nu-i ascultă poruncile. Zeul Cerului la populaţia yoruba de pe Coasta Sclavilor poartă numele de Olorun, care înseamnă „Stăpân al Cerului". Samoyezii îl adoră pe Num, Zeul care locuieşte în Cerul cel mai înalt şi al cărui nume înseamnă chiar „Cer". Divinitatea supremă a populaţiei koriak se cheamă „Cel de Sus", „Stăpânul de Sus", „Cel care există". Populaţia ainu, din Hokkaido, îl numeşte „Stăpânul divin al Cerului", „Zeul ceresc", „Creatorul

divin al lumilor", dar și *Kamui*, care înseamnă „Cer". Iar lista nu se oprește aici.[1]

Situația poate fi întâlnită și în religiile unor popoare mai civilizate, care au jucat un rol de seamă în Istorie. Numele mongol al Zeului suprem este *tengri*, care înseamnă „Cer". La chinezi, *T'ien* înseamnă în același timp „Cer" și „Zeu al Cerului". Termenul sumerian pentru divinitate, *dingir*, avea drept semnificație primitivă o epifanie cerească: „limpede, strălucitor". La babilonieni, Anu înseamnă de asemenea „Cer". Zeul suprem indo-european poartă numele de Dieus, care desemnează deopotrivă epifania cerească și sacrul (cf. skr. *div.*, „a străluci", „zi"; *dyaus*, „cer", „zi" — Dyaus, zeu al Cerului la indieni). Zeus, Jupiter mai păstrează, în numele lui, amintirea sacralității cerești. Celticul Taranis (de la *taran*, „tunet"), balticul Perkunas („fulger"), protoslavul Perun (cf. *piorun*, „fulger" în poloneză) oglindesc mai ales transformările de mai târziu ale zeilor Cerului în zei ai Furtunii.[2]

Nu este vorba nicidecum de „naturism". Zeul ceresc nu este identificat cu Cerul, deoarece Zeul însuși, creator al întregului Cosmos, a făcut și Cerul, și de aceea se numește „Creator", „Atotputernic", „Stăpân", „Domn", „Tată" și așa mai departe. Zeul ceresc este o persoană, nu o epifanie uraniană. Doar că locuiește în Cer și se manifestă prin fenomene meteorologice: tunet, trăsnet, furtună, meteoriți etc. Unele structuri privilegiate ale Cosmosului — Cerul, atmosfera — alcătuiesc așadar epifaniile favorite ale Ființei supreme, care-și dezvăluie prezența prin ceea ce-i este propriu: măreția (*ma-*

---

[1] Vezi exemplele și bibliografiile în M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 47–64 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 57–77 — *n. t.*).

[2] Vezi *Traité d'histoire des religions*, pp. 65 și urm., 79 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 77 și urm., 89 și urm. — *n.t.*).

jestas) imensității cerești, vuietul înfricoșător (*tremendum*) al furtunii.

Zeul de departe

Istoria Ființelor supreme de structură cerească are o importanță capitală pentru cine dorește să înțeleagă istoria religioasă a omenirii. Departe de noi intenția de a o relata aici, în câteva pagini.[3] Trebuie totuși să amintim un lucru care ni se pare esențial, și anume că Ființele supreme de structură cerească tind să dispară din cult, „îndepărtându-se" de oameni și retrăgându-se în Cer, unde devin *dei otiosi*. Ca și cum zeii, după ce au creat Cosmosul, viața și omul, s-ar simți cuprinși de un soi de „oboseală", ca și cum uriașa lucrare a Creației i-ar fi vlăguit. Se retrag deci în Cer, lăsându-și pe Pământ fiul ori un demiurg ca să încheie ori să desăvârșească lucrarea. Treptat, alte figuri divine le iau locul: Strămoșii mitici, Zeițele-Mame, Zeii fecundatori etc. Zeul Furtunii își mai păstrează încă structura cerească, dar nu mai este o Ființă supremă creatoare, ci doar un Fecundator al Pământului și uneori un simplu ajutor al Pământului-Mamă. Ființa supremă de structură cerească nu-și mai păstrează locul preponderent decât la popoarele de păstori, căpătând o situație unică în religiile cu tendință monoteistă (Ahura-Mazda) sau monoteiste (Iahve, Allah).

Fenomenul „îndepărtării" Zeului suprem este atestat la nivelurile arhaice de cultură. La populația australiană kulin, Ființa supremă Bundjil a creat Universul, animalele, copacii

[3] Elementele esențiale se găsesc în lucrarea noastră citată mai înainte, pp. 47–116 (trad. rom. cit., pp. 55–128 — *n.t.*). Vezi mai ales R. Pettazzoni, *Dio* (Roma, 1921); *id.*, *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955); Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, I–XII (Munster, 1926–1955).

şi chiar omul; însă, după ce i-a dat fiului său puteri pe Pământ, iar fiicei în Cer, Bundjil s-a retras din lume. Locuieşte în nori, ca un „stăpân", ţinând o sabie în mână. Puluga, Fiinţa supremă la populaţia din insulele Andaman, s-a retras după ce a creat lumea şi primul om. Misterul „îndepărtării" este însoţit de lipsa aproape totală de cult: nici o jertfă, nici o rugăciune, nici o cerere de iertare, ci doar câteva obiceiuri religioase în care se mai păstrează amintirea lui Puluga, ca de pildă „tăcerea sacră" a vânătorilor care se întorc în sat după o vânătoare norocoasă.

„Locuitorul Cerului" sau „Cel care se află în Cer" la populaţia selk'nam este veşnic, atotştiutor, atotputernic, creator, însă Creaţia a fost desăvârşită de Strămoşii mitici, pe care tot Zeul suprem i-a creat înainte de a se retrage dincolo de stele. Zeul s-a izolat acum de oameni, nepăsător la ceea ce se petrece în lume. Nu mai are nici chipuri, nici preoţi-slujitori. Nu i se înalţă rugăciuni decât dacă se iveşte vreo boală: „Tu, cel de sus, nu-mi lua copilul; este încă prea mic!"[4] Nu i se mai aduc ofrande decât în timpul ploilor sau furtunilor.

La fel se întâmplă şi la majoritatea populaţiilor africane: marele Zeu ceresc, Fiinţa supremă, creatoare şi atotputernică, nu mai joacă decât un rol neînsemnat în viaţa religioasă a tribului. Este prea departe ori prea bun pentru a avea nevoie de un cult propriu-zis, fiind chemat doar în situaţii grave. Astfel, Olorun („Stăpânul Cerului" la populaţia yoruba), după ce a început să creeze Lumea, i-a încredinţat-o spre desăvârşire şi domnie unui zeu mai mic, Obatala. S-a retras apoi de pe Pământ şi dintre oameni şi nu mai există nici temple, nici statui, nici preoţi-slujitori ai acestui Zeu suprem. *Olorun este totuşi invocat la mare nevoie, în caz de calamitate.*

---

[4] Martin Gusinde, „Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland" (*Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, pp. 269–274).

Retras în cer, Ndyambi, Zeul suprem al populației herero, a lăsat omenirea în grija unor divinități inferioare. „De ce i-am mai aduce jertfe? explică un indigen. Nu ne mai temem de el deoarece, spre deosebire de spiritele morților noștri, nu ne face nici un rău".[5] Ființa supremă la populația tumbuka este prea însemnată „pentru a se apleca asupra treburilor obișnuite ale oamenilor"[6]. Același lucru se întâmplă și la populațiile de limbă tshi din Africa occidentală cu zeul Njankupon, care nu are cult și căruia nu i se aduc omagii decât foarte rar, când este mare foamete ori vreo epidemie, sau după o furtună violentă; oamenii îl întreabă atunci cu ce anume l-au supărat. Dzingbe („Părintele universal"), Ființa supremă la populația ewe, nu este invocat decât în vreme de secetă: „O, Cerule, către tine se îndreaptă mereu recunoștința noastră; mare este seceta; fă să plouă, ca să se răcorească Pământul și să rodească ogoarele!"[7] Îndepărtarea și pasivitatea Ființei supreme sunt minunat redate într-un dicton al populației gyriama din Africa de est, care vorbesc despre zeul lor astfel: „Mulugu (Zeul) este sus, sufletele morților sunt jos."[8] Populația bantu spune: „Zeul, după ce l-a creat pe om, nu-i mai poartă de grijă", iar negrii pigmei afirmă: „Zeul s-a îndepărtat de noi!"[9] Populațiile fang din preeria Africii ecuatoriale își rezumă filozofia religioasă în cântecul următor:

---

[5] Cf. Frazer, *The Workship of Nature*, I (Londra, 1926), pp. 150 și urm.

[6] *Ibid.*, p. 185.

[7] J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Göttingen-Leipzig, 1911), pp. 46 și urm.

[8] Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs* (ediția a 7-a, Paris, 1925), p. 184.

[9] H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale* (Paris, 1932), p. 74.

Zeul (Nzame) este sus, iar omul jos.
Zeul este Zeu, omul este om.
Fiecare stă la el acasă.[10]

Nu este nevoie să mai dăm alte exemple. În toate aceste religii primitive, Ființa cerească supremă pare să-şi fi pierdut *actualitatea religioasă*, deoarece lipseşte din cult, iar mitul ne-o înfăţişează retrăgându-se din ce în ce mai departe de oameni, până ce devine un *deus otiosus*. Cu toate acestea, nu este uitată, fiind chiar invocată în ultimă instanţă, *când tot ceea ce s-a făcut spre a cere ajutorul celorlalţi zei şi zeiţe, al strămoşilor şi al demonilor s-a dovedit a fi zadarnic.* O spune de altfel populaţia oraon: „Am încercat totul, nu ne-ai mai rămas decât Tu să ne poţi ajuta!" I se aduce drept jertfă un cocoş alb, şi oamenii strigă: „O, Zeule! Tu ne-ai creat! Fie-ţi milă de noi!"[11]

Experienţa religioasă a Vieţii

„Îndepărtarea divină" oglindeşte de fapt interesul crescând al omului faţă de propriile sale descoperiri religioase, culturale sau economice. Pe măsură ce se apleacă asupra hierofaniilor Vieţii, descoperă sacrul şi fecunditatea pământească şi se simte atras de experienţe religioase mai „concrete" (mai carnale, chiar orgiastice), omul „primitiv" se îndepărtează de Zeul ceresc şi transcendent. Descoperirea agriculturii duce la o schimbare radicală nu numai a economiei omului primitiv, ci înainte de toate a *economiei sacrului*. Intră în joc alte forţe religioase: sexualitatea, fecunditatea, mitologia femeii şi a Pământului etc., experienţa religioasă devine mai

[10] *Ibid.*, p. 77.
[11] Frazer, *op. cit.*, p. 631.

concretă, mai strâns legată de Viaţă. Marile Zeiţe-Mame şi Zeii puternici sau duhurile fecundităţii sunt mult mai „dinamici“ şi mai accesibili pentru oameni decât Zeul creator.

Dar, aşa cum am văzut, în caz de mare nevoie, după ce s-a încercat totul în zadar, şi cu deosebire atunci când nenorocirea vine din Cer — secetă, furtună, epidemie —, oamenii se întorc spre Fiinţa supremă şi se roagă. Atitudinea aceasta nu se întâlneşte doar la populaţiile primitive. De fiecare dată când vechii evrei trăiau mai multă vreme în pace şi într-o oarecare îndestulare, se îndepărtau de Iahve, apropiindu-se de divinităţile Baal şi Astarte ale vecinilor lor. Numai catastrofele istorice îi sileau să se întoarcă din nou la Iahve. „Iar atunci au strigat iarăşi către Domnul şi au zis: «Am păcătuit, căci am părăsit pe Domnul şi am slujit Baalilor şi Astarteelor; izbăveşte-ne acum din mâna vrăjmaşilor noştri, şi-ţi vom sluji!»“ (I Samuel, XII, 10).

Evreii se întorceau către Iahve atunci când asupra lor se abăteau catastrofele istorice şi când erau ameninţaţi de vreo pedeapsă a Istoriei. Primitivii îşi aminteau de Fiinţele supreme în cazul unor catastrofe cosmice. Sensul întoarcerii către Zeul ceresc este însă acelaşi: într-o situaţie foarte critică, când este în joc existenţa însăşi a colectivităţii, divinităţile care asigură şi preamăresc Viaţa în timpuri obişnuite sunt părăsite pentru Zeul suprem. Există aici, dar numai în aparenţă, un mare paradox: divinităţile care au înlocuit, la popoarele primitive, zeii de structură cerească erau, precum Baal şi Astarte la evrei, divinităţi ale fecundităţii, ale opulenţei, ale împlinirii vitale, adică divinităţi care preamăreau şi îmbogăţeau Viaţa, atât cea cosmică — vegetaţia, agricultura, animalele — cât şi cea omenească. Aceste divinităţi erau fără îndoială *puternice*. Actualitatea lor religioasă se explica tocmai prin această putere, prin rezervele lor vitale nelimitate, prin fecunditate.

Cu toate acestea, adoratorii lor, atât primitivii, cât şi evreii, aveau sentimentul că nici Marile Zeițe şi nici zeii agrari nu-i puteau *salva*, nu le puteau asigura existența în momente cu adevărat grele. Zeii şi zeițele puteau doar să *reproducă* Viața şi s-o *îmbogățească*; mai mult, nu puteau îndeplini această funcție decât în vremuri „normale"; deşi stăpâneau în chip desăvârşit ritmurile cosmice, divinitățile se dovedeau neputincioase în a *salva* Cosmosul ori societatea omenească într-un moment de criză (criză „istorică" la evrei).

Numeroasele divinități care au înlocuit Ființele supreme au acumulat puterile cele mai *concrete* şi mai strălucitoare, puterile Vieții. Tocmai din această pricină s-au „specializat" în *procreație*, dar au pierdut puterile mai „subtile", mai „nobile", mai „spirituale" ale *Zeilor creatori*. Descoperind sacralitatea Vieții, omul s-a lăsat purtat de propria sa descoperire, a fost copleşit de hierofaniile vitale şi s-a îndepărtat de sacralitatea transcendentă a nevoilor sale imediate şi zilnice.

Perenitatea simbolurilor cereşti

Chiar atunci când viața religioasă nu mai este dominată de zeii cereşti, regiunile siderale, simbolismul uranian, miturile şi riturile de înălțare etc. *păstrează un loc preponderent în economia sacrului*. Ceea ce este „sus", „înaltul" continuă să dezvăluie *transcendentul* în orice ansamblu religios. Îndepărtat de cult şi blocat în mitologii, Cerul rămâne prezent în viața religioasă prin mijlocirea simbolismului. Iar acest simbolism ceresc impregnează şi susține, la rândul său, un mare număr de rituri (de înălțare, de urcare, de inițiere, de regalitate etc.), mituri (Arborele cosmic, Muntele cosmic, lanțul de săgeți care leagă Pământul de Cer etc.), legende (zborul magic). Simbolismul „Centrului Lumii", foarte

răspândit după cum am văzut, arată şi el însemnătatea simbolismului ceresc: comunicarea cu Cerul se face într-un „Centru", iar această comunicare este imaginea exemplară a transcendenţei.

S-ar putea spune că însăşi structura Cosmosului păstrează amintirea vie a Fiinţei supreme cereşti, ca şi cum zeii ar fi creat Lumea în aşa fel încât *să nu poată să nu le oglindească existenţa*; pentru că nici o lume nu este posibilă fără verticalitate, iar această dimensiune trimite la transcendenţă.

Eliminat din viaţa religioasă propriu-zisă, *sacrul ceresc* se menţine activ prin simbolism. Un simbol religios îşi transmite mesajul chiar dacă nu este perceput în întregime *în mod conştient*, deoarece simbolul se adresează fiinţei omeneşti integrale, şi nu doar minţii.

Structura simbolismului acvatic

Înainte de a vorbi despre Pământ, se cuvine să abordăm valorizările religioase ale Apelor[12], din două motive: 1° Apele existau înainte de a se ivi Pământul (aşa cum se arată în Facerea, „întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra Apelor"); 2° dacă analizăm valorile religioase ale Apelor, vom putea înţelege mai bine structura şi funcţia simbolului. Or, simbolismul are un rol însemnat în viaţa religioasă a omenirii; datorită simbolurilor, Lumea devine „transparentă", putându-şi „arăta" transcendenţa.

Apele simbolizează suma universală a virtualităţilor, fiind deopotrivă *fons et origo*, izvorul tuturor posibilităţilor de

---

[12] Vezi, pentru tot ceea ce urmează, *Traité d'histoire des religions*, pp. 168 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 şi urm. — *n.t.*); *Images et Symboles*, pp. 199 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 187 şi urm. — *n.t.*).

existenţă; ele precedă orice formă şi *susţin* orice creaţie. Una dintre imaginile exemplare ale Creaţiei este Insula, care „răsare“ dintr-o dată din mijlocul valurilor. Pe de altă parte, imersiunea simbolizează întoarcerea în preformal, revenirea la modul nediferenţiat al preexistenţei. Emersiunea repetă gestul cosmogonic al manifestării formale, iar imersiunea echivalează cu o dizolvare a formelor. Prin urmare, simbolismul Apelor implică atât moartea, cât şi renaşterea. Contactul cu apa înseamnă întotdeauna o regenerare: disoluţia este urmată de „o nouă naştere“, iar imersiunea fertilizează şi sporeşte potenţialul de viaţă. Cosmogoniei acvatice îi corespund, la nivel antropologic, hilogeniile, credinţele după care specia umană s-a născut din Ape. Potopului sau imersiunii periodice a continentelor (miturile de tip Atlantida) îi corespunde, la nivel uman, „cea de-a doua moarte“ a omului („umezeala“ şi *leimon*-ul Infernului etc.) ori moartea iniţiatică prin botez. Însă, atât pe plan cosmologic, cât şi pe plan antropologic, imersiunea în Ape nu echivalează cu o dispariţie definitivă, ci cu o reintegrare vremelnică în nediferenţiat, urmată de o nouă creaţie, de o altă viaţă sau de un „om nou“, după cum este vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic. Din punct de vedere al structurii, „potopul“ poate fi comparat cu „botezul“, iar ospăţul funerar cu stropirea noilor născuţi cu apă neîncepută sau cu băile rituale de primăvară, dătătoare de sănătate şi de fertilitate.

În toate sistemele religioase, Apele îşi păstrează funcţia: dezintegrează, abolesc formele, „spală păcatele“, fiind deopotrivă purificatoare şi regeneratoare. Apele precedă Creaţia şi o absorb, neputându-şi depăşi propriul mod de a fi, adică de a se manifesta în *forme*. Apele nu pot transcende condiţia virtualului, a germenilor, a latenţelor. Tot ceea ce este *formă* se manifestă dincolo de Ape, desprinzându-se de ele.

Trebuie să amintim aici un lucru esenţial, şi anume că sacralitatea Apelor şi structura cosmogoniilor şi a apocalipselor acvatice *nu s-ar putea dezvălui în întregime decât prin simbolismul acvatic*, singurul „sistem" capabil să articuleze toate înfăţişările deosebite ale nenumăratelor hierofanii.[13] Aceasta este de fapt legea oricărui simbolism: *ansamblul* simbolic valorizează diferitele semnificaţii ale hierofaniilor. „Apele Morţii", de pildă, nu-şi dezvăluie sensul profund decât în măsura în care structura simbolismului acvatic este cunoscută.

Istoria exemplară a botezului

Părinţii Bisericii n-au pregetat să folosească anumite valori precreştine şi universale ale simbolismului acvatic, cărora le-au adăugat semnificaţii noi, legate de existenţa istorică a lui Cristos. Pentru Tertulian (*De Baptismo*, III-V), apa a fost prima în care „s-a aflat Duhul Sfânt, care o socotea pe atunci mai presus de celelalte elemente... Din această apă dintâi s-a născut viul, aşa că nu este de mirare că la botez apele dau naştere vieţii... Toate felurile de apă, datorită vechii însuşiri pe care au avut-o încă de la început, iau aşadar parte la taina sanctificării noastre, o dată ce numele lui Dumnezeu a fost rostit deasupra lor. Îndată ce acest nume a fost rostit, Duhul Sfânt coboară din ceruri, se opreşte deasupra apelor pe care le sfinţeşte cu prezenţa sa, iar acestea, astfel sanctificate, capătă la rândul lor puterea de a sfinţi... Ceea ce putea

[13] Cu privire la simbolism, cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 373 şi urm., mai ales pp. 382 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 399 şi urm., mai ales pp. 406 şi urm. — *n.t.*); *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 238–268 (trad. rom. de Alexandra Cuniţă: *Mefistofel şi androginul*, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 181–203 — *n.t.*).

vindeca bolile trupului vindecă acum sufletul; ceea ce aducea mântuirea pentru o vreme aduce acum viaţa veşnică..."

„Omul vechi" moare prin imersiune în apă, dând naştere unei fiinţe noi, regenerate. Acest simbolism este minunat redat de Ioan Gură-de-Aur (*Homil. in. Joh.*, XXV, 2), care scrie, cu privire la multivalenţa simbolică a botezului: „El este moartea şi mormântul, viaţa şi învierea... Când ne cufundăm capul în apă, ca într-un mormânt, omul vechi este îngropat cu totul; când scoatem capul din apă, se iveşte omul cel nou."

Interpretările date de Tertulian şi de Ioan Gură-de-Aur se potrivesc perfect cu structura simbolismului acvatic. *În valorizarea creştină a Apelor intervin însă unele elemente noi legate de o „istorie", şi anume Istoria sfântă.* Este vorba în primul rând de valorizarea botezului în înţelesul de coborâre în adâncul Apelor pentru lupta cu monstrul marin. Această coborâre are un model, cel al lui Cristos în apele Iordanului, care însemna deopotrivă o coborâre în Apele Morţii. Aşa cum scrie Chiril din Ierusalim, „balaurul Behemot, după Iov, se afla în Ape şi primea Iordanul în gură. Trebuind să zdrobească toate capetele balaurului, Isus, coborând în Ape, l-a legat pe cel mai puternic, ca noi să dobândim puterea de a călca pe scorpioni şi pe şerpi".[14]

Urmează apoi valorizarea botezului ca repetare a Potopului. După Iustin, Cristos, ca un alt Noe, ieşit învingător din mijlocul Apelor, a ajuns conducătorul unei rase. Potopul închipuie deopotrivă coborârea în adâncurile mării şi botezul. „Potopul este aşadar un lucru împlinit de botez... Tot aşa cum Noe înfruntase Marea Morţii, care nimicise omenirea păcătoasă, şi scăpase cu viaţă, cel botezat coboară în apa botezului

[14] Vezi comentariul pe marginea acestui text în J. Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris, 1951), pp. 59 şi urm.

ca să înfrunte Balaurul mării într-o luptă pe viaţă şi pe moarte, din care iese învingător."[15]

În legătură cu acelaşi rit baptismal, se face adesea o paralelă între Cristos şi Adam, care ocupă un loc însemnat în teologia Sfântului Pavel. „Prin botez, scrie Tertulian, omul îşi regăseşte asemănarea cu Dumnezeu" (*De Bapt.*, V). Pentru Chiril, „botezul nu înseamnă doar spălarea de păcate şi binecuvântarea prin credinţă, ci şi un *antitypos* al Patimilor lui Cristos". Goliciunea la botez are şi ea o semnificaţie rituală şi metafizică în acelaşi timp: „vechiul veşmânt de stricăciune şi păcat este îndepărtat de cel botezat, tot aşa precum făcuse şi Cristos, îmbrăcându-l cu veşmântul lui pe Adam după păcat"[16], iar cel botezat se întoarce la neprihănirea dintâi, la condiţia lui Adam înainte de a fi alungat din rai. „O, minunăţie! scrie Chiril. Eraţi goi sub privirile tuturor, şi nu vă era ruşine. Pentru că fiecare dintre voi era asemenea primului Adam, care se afla gol în Rai, fără să se simtă cuprins de ruşine."[17]

Cele câteva texte de mai sus ne arată care era sensul inovaţiilor creştine: pe de o parte, Părinţii încercau să găsească legături între cele două testamente, iar pe de altă parte, arătau că Isus îşi ţinuse cu adevărat făgăduielile făcute de Dumnezeu poporului lui Israel. Trebuie însă să observăm că *aceste noi valorizări ale simbolismului baptismal nu vin în contradicţie cu simbolismul acvatic universal răspândit.* Nimic nu lipseşte: Noe şi Potopul au drept corespondent, în numeroase tradiţii, cataclismul care a nimicit „omenirea" („societatea"), cu excepţia unui singur om care va deveni Strămoşul

[15] J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), p. 65.

[16] J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 61 şi urm.

[17] Vezi şi alte texte reproduse de J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 56 şi urm.

mitic al unei noi omeniri. „Apele Morţii" sunt un laitmotiv în mitologiile paleo-orientale, asiatice şi oceaniene. Apa „ucide" prin excelenţă, dizolvă, aboleşte orice formă, şi de aceea este bogată în „germeni", creatoare. Simbolismul goliciunii baptismale nu este nici el privilegiul tradiţiei iudeo-creştine. Goliciunea rituală înseamnă integritate şi plenitudine: „Paradisul" implică lipsa „veşmintelor", adică lipsa „uzurii" (imagine arhetipală a Timpului). Orice goliciune rituală implică un model aflat în afara timpului, o imagine paradiziacă.

Monştrii adâncurilor se întâlnesc în numeroase tradiţii: eroii, iniţiaţii coboară în adâncuri spre a înfrunta monştrii marini, într-o încercare iniţiatică tipică. Există desigur o mulţime de variante în istoria religiilor: uneori, dragonii păzesc o „comoară", imagine sensibilă a sacrului, a realităţii absolute; victoria rituală (iniţiatică) asupra monstrului-paznic echivalează cu dobândirea nemuririi.[18] Pentru creştin, botezul este o ceremonie sacră, pentru că a fost instituit de Cristos, ceea ce nu înseamnă că nu preia şi ritualul iniţiatic al încercării (lupta cu monstrul), al morţii şi al învierii simbolice (naşterea omului nou). Nu putem afirma că iudaismul ori creştinismul au „împrumutat" asemenea mituri sau simboluri din religiile popoarelor vecine, pentru că nu era nevoie: iudaismul moştenea o preistorie şi o bogată istorie religioasă, care cuprindeau toate aceste lucruri. Iudaismul nu avea nevoie nici măcar să păstreze „vii" unele simboluri, în întregul lor. Ajungea ca un grup de imagini să supravieţuiască, chiar şi în chip nelămurit, încă din timpurile premozaice. Asemenea imagini şi simboluri puteau dobândi, în orice moment, o mare actualitate religioasă.

---

[18] Vezi, cu privire la motivele mitico-rituale, *Traité d'histoire des religions*, pp. 182 şi urm., 247 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 199 şi urm., 270 şi urm. — *n.t.*).

Universalitatea simbolurilor

Unii Părinţi ai Bisericii primitive au încercat să stabilească în ce măsură simbolurile propuse de creştinism îşi găseau corespondentul în simbolurile care alcătuiusc patrimoniul comun al omenirii. Adresându-se celor care nu cred în învierea morţilor, Teofil din Antiohia aducea drept argumente semnele (*tehmeria*) pe care Dumnezeu le aşezase la îndemâna lor în marile ritmuri cosmice — anotimpurile, zilele şi nopţile: „Nu există oare o înviere şi pentru seminţe şi fructe?" Pentru Clement din Roma, „ziua şi noaptea ne arată învierea; se duce noaptea, se arată ziua; se sfârşeşte ziua, vine noaptea".[19]

Pentru apologeţii creştini simbolurile erau încărcate de mesaje; ele *arătau* sacrul cu ajutorul ritmurilor cosmice. Revelaţia adusă de credinţă nu ştergea semnificaţiile precreştine ale simbolurilor, ci le adăuga o valoare nouă. Pentru credincioşi, aceasta le eclipsa fără îndoială pe celelalte: era *singura* care valoriza simbolul, făcând din el o revelaţie. Importantă era învierea lui Cristos, şi nu „semnele" care se puteau citi în viaţa cosmică. Trebuie adăugat însă că *noua valorizare era într-un fel condiţionată de însăşi structura simbolismului*, şi s-ar putea spune chiar că simbolul acvatic *aştepta* împlinirea sensului său profund prin noile valori aduse de creştinism.

Credinţa creştină este legată de o revelaţie *istorică*: pentru creştin, valabilitatea simbolurilor este asigurată de întruparea lui Dumnezeu în Timpul istoric. Însă simbolismul acvatic universal n-a fost nici abolit, nici dezarticulat ca urmare a interpretărilor istorice (iudeo-creştine) ale simbolismului

---

[19] Cf. L. Beirnaert, „La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien" (*Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949), p. 275.

baptismal. Cu alte cuvinte, Istoria nu izbuteşte să schimbe radical structura unui simbolism arhaic, ci doar îi asigură mereu semnificaţii noi, care nu distrug însă structura simbolului.

Putem înţelege mai bine toate acestea dacă ţinem seama de faptul că, pentru omul religios, Lumea are întotdeauna o valenţă supranaturală şi dezvăluie o modalitate a sacrului. Orice fragment cosmic este „transparent", propriul său mod de existenţă prezentând o anume structură a Fiinţei şi, prin urmare, a sacrului. Mai trebuie amintit că, pentru omul religios, sacralitatea este o manifestare deplină a Fiinţei. Revelaţiile sacralităţii cosmice sunt într-un fel nişte revelaţii primordiale, pentru că au loc în trecutul religios cel mai îndepărtat al omenirii, iar înnoirile aduse mai târziu de Istorie n-au izbutit să le abolească.

Terra Mater

Un profet indian, Smohalla, şeful tribului wanapum, nu voia să lucreze pământul, considerând că este un păcat să răneşti, să tai, să sfârteci ori să zgârii trupul „mamei noastre a tuturor" prin muncile agricole. Şi adăuga: „Îmi cereţi să ar ogorul? Mă pot eu duce să iau un cuţit şi să-l înfig în sânul mamei mele? Dacă fac asta, atunci când voi fi mort, n-are să mă mai primească în pântecele ei. Îmi cereţi să sap şi să scot pietrele? Credeţi că am să-i sfârtec carnea până la os? Dacă fac asta, n-am să mă mai pot întoarce în trupul ei, ca după aceea să mă nasc din nou. Îmi cereţi să cosesc iarba şi fânul, ca să le vând şi să mă îmbogăţesc, aşa cum fac albii? Dar cum aş îndrăzni oare să-i tai mamei mele părul?"[20]

[20] James Mooney, „The Ghost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890" (*Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2, Washington, 1896, pp. 641–1136), pp. 721, 724.

Deşi au fost rostite acum mai puţin de o sută de ani, aceste cuvinte sunt cu mult mai vechi. Emoţia pe care o simţim ascultându-le vine din faptul că ele ne dezvăluie ceva, cu o prospeţime şi o spontaneitate fără pereche, şi anume imaginea primordială a Pământului-Mamă, care se întâlneşte peste tot, sub forme şi în variante nenumărate. Este binecunoscuta *Terra Mater* sau *Tellus Mater* din religiile mediteraneene, care dă naştere tuturor fiinţelor. „Voi cânta Pământul — se spune în imnul homeric *Pământului* (1 şi urm.) —, mamă universală cu temelii trainice, străbună care hrăneşte la sân tot ceea ce există... Tu poţi da viaţă muritorilor, şi tot tu le-o poţi lua..." În *Choeforele* (127–128), Eschil slăveşte la rândul lui Pământul care „zămisleşte toate fiinţele, le hrăneşte şi le primeşte apoi din nou sămânţa roditoare".

Profetul Smohalla nu ne spune cum anume s-au născut oamenii din Mama telurică. Unele mituri americane ne arată însă cum s-au petrecut lucrurile la început, *in illo tempore*: primii oameni au trăit o vreme în pântecele Mamei lor, adică în măruntaiele Pământului. Aici, în adâncurile telurice, duceau o viaţă pe jumătate omenească, fiind un soi de embrioni a căror formă încă nu se desăvârşise. Cel puţin aşa spun indienii lenni lenape sau delaware, care trăiau odinioară în Pennsylvania. După cum arată miturile lor, cu toate că le pregătise din vreme, pe Pământ, toate lucrurile pe care le au astăzi la îndemână, Creatorul hotărâse că oamenii aveau să mai rămână o vreme ascunşi în pântecele Mamei lor telurice, ca să se poată dezvolta şi maturiza mai bine. În alte mituri amerindiene se vorbeşte despre vremurile de demult, când oamenii răsăreau din Pământul-Mamă tot aşa cum răsar în zilele noastre arbuştii şi stuful.[21]

---

[21] Cf. *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp. 210 şi urm.

Credința că Pământul naște oameni este universal răspândită.[22] În multe limbi, numele dat omului înseamnă „născut din Pământ". Se crede că pruncii „vin" din adâncurile Pământului, din peșteri, grote, prăpăstii, dar și din mlaștini, izvoare ori râuri. Credințe asemănătoare se mai păstrează încă în Europa, sub formă de legende, superstiții sau doar metafore. Fiecare ținut și aproape fiecare oraș ori sat are o stâncă sau un izvor care „aduc" copiii: *Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen* etc. Chiar la europenii din zilele noastre se mai păstrează sentimentul nelămurit al unei solidarități mistice cu Pământul natal. Este vorba de experiența religioasă a autohtoniei, care ne face să ne simțim *localnici*, iar acest sentiment de sorginte cosmică depășește cu mult solidaritatea familială și ancestrală.

Dorința noastră este să fim îngropați după moarte în ținutul natal, spre a ne întoarce în Pământul-Mamă. „Târăște-te spre mama ta, Pământul!" se spune în *Ṛg Veda* (X, xviii, 10). „Pe tine, care ești țărână, am să te pun în Pământ", stă scris în *Atharva Veda* (XVIII, IV, 48). „Carnea și oasele să se întoarcă din nou în Pământ", se rostește în timpul ceremoniilor funerare din China. Apoi, la romani, inscripțiile de pe morminte dovedesc teama ca nu cumva cenușa să fie îngropată în altă parte și mai ales bucuria de a ști că această cenușă s-a întors în patrie: *hic natus hic situs est* (CXLIX, V, 5595: „Aici s-a născut, aici odihnește"); *hic situs est patriae* (viii, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: „Aici unde s-a născut, aici a dorit să se întoarcă").

[22] Vezi A. Dieterich, *Mutter Erde* (ed. a III-a, Leipzig-Berlin, 1925); B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931); cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 211 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 229 și urm. — *n.t.*).

Humi positio: *punerea copilului în pământ*

Mama umană nu este altceva decât o reprezentantă a Marii Mame telurice, iar această experiență fundamentală a dat naștere la nenumărate obiceiuri, dintre care putem aminti în primul rând nașterea pe pământ (*humi positio*), ritual întâlnit cam peste tot în lume, din Australia și până în China, din Africa în America de Sud. Obiceiul dispăruse în epoca istorică la greci și la romani, dar nu este nici o îndoială că existase cândva, într-un trecut mai îndepărtat: unele statui ale zeițelor nașterii (Eileithya, Damia, Auxeia) le reprezintă în genunchi, în poziția femeii care naște pe pământ. În textele demotice egiptene, expresia „a se așeza jos, pe pământ" însemna „a naște" sau „naștere".[23]

Sensul religios al acestui obicei nu este greu de desluşit: *zămislirea și nașterea sunt versiunile microcosmice ale unui act exemplar împlinit de Pământ*; mama umană nu face decât să imite și să repete acest act primordial al apariției Vieții în pântecele Pământului. Prin urmare, ea trebuie să fie în contact direct cu Marea Genitrix, care s-o călăuzească în împlinirea tainei nașterii unei vieți, să-i dea puteri binefăcătoare și protecție maternă.

Obiceiul de a pune nou-născutul pe pământ este încă mai răspândit și se mai păstrează în unele țări din Europa: după ce este îmbăiat și înfășat, copilul este pus pe pământul gol, apoi ridicat în brațe de către tată (*de terra tollere*), în semn de recunoștință. În vechea Chină, „muribundul, ca și nou-născutul, sunt puși pe pământ... Pentru naștere sau pentru moarte, pentru intrarea în familia vie ori în familia ancestrală (și pentru ieșirea din una și din cealaltă), există un prag comun,

[23] Cf. referințele din *Mythes, rêves et mystères*, pp. 221 și urm.

Pământul natal... Când un nou-născut ori un muribund este pus pe Pământ, acesta trebuie să hotărască dacă naşterea ori moartea este împlinită, dacă trebuie luate ca fapte recunoscute şi fireşti... Ritul punerii pe Pământ implică ideea unei identităţi substanţiale între Rasă şi Ţărână. Această idee dă naştere sentimentului de autohtonie, cel mai puternic dintre toate pe care le putem constata la începuturile istoriei chineze; ideea unei legături strânse dintre o ţară şi locuitorii săi este o credinţă atât de adânc înrădăcinată încât s-a păstrat în instituţiile religioase şi în dreptul public".[24]

Tot aşa cum copilul este pus pe pământ, îndată după naştere, pentru ca adevărata lui mamă să-l recunoască şi să-i asigure o protecţie divină, copiii şi oamenii maturi, când sunt bolnavi, sunt aşezaţi pe pământ şi uneori chiar îngropaţi. *Ritul echivalează cu o nouă naştere.* Îngroparea simbolică, parţială sau totală, are aceeaşi valoare magico-religioasă ca şi cufundarea în apă, botezul. Bolnavul este regenerat, se naşte încă o dată. La fel se procedează pentru iertarea unui păcat sau pentru vindecarea unei boli a minţii (aceasta din urmă prezentând pentru colectivitate un pericol la fel de mare ca şi crima ori boala somatică). Păcătosul este pus într-un butoi sau într-o groapă săpată în pământ, iar când iese, se spune că „s-a născut a doua oară, din pântecele mamei sale". De aici vine credinţa scandinavă că vrăjitoarele pot fi mântuite de neodihna veşnică dacă sunt îngropate de vii şi se presară boabe pe pământul care le acoperă, după care se strânge recolta astfel obţinută.[25]

---

[24] Marcel Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol* în *Revue Archéologique*, 1922; *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, pp. 159–202), pp. 192 şi urm., 197 şi urm.

[25] A. Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 28 şi urm.; B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 150.

Inițierea cuprinde o moarte și o înviere rituală. La numeroase popoare primitive, neofitul este așadar „ucis" în chip simbolic, băgat într-o groapă și acoperit cu crengi și frunze. Când iese din mormânt, este socotit un *om nou*, pentru că a fost zămislit pentru a doua oară, *chiar de către Mama cosmică.*

Femeia, Pământul și fecunditatea

Femeia este așadar legată în chip mistic de Pământ; zămislirea apare ca o variantă, la scară umană, a fertilității telurice. Toate experiențele religioase legate de fecunditate și naștere *au o structură cosmică.* Sacralitatea femeii depinde de sanctitatea Pământului. Fecunditatea feminină are un model cosmic; *Terra Mater*, universala *Genitrix.*

În unele religii, Pământul-Mamă este socotit a fi în stare să zămislească singur, fără ajutorul unui partener. Urmele acestor idei arhaice se regăsesc în miturile partenogenezei zeițelor mediteraneene. După Hesiod, Gaïa (Pământul) l-a zămislit pe Uranus, „o ființă asemenea ei, putând s-o acopere în întregime" (*Teogonia*, 126 și urm.). Și alte zeițe din mitologia greacă au zămislit fără ajutorul zeilor. Antonomia și fecunditatea spontană a Pământului-Mamă dobândesc așadar o expresie mitică. Acestor concepții mitice le corespund credințele legate de fecunditatea spontană a femeii și de puterile ei magico-religioase oculte, a căror influență asupra vieții plantelor este hotărâtoare. Fenomenul social și cultural cunoscut sub numele de „matriarhat" este legat de descoperirea culturii plantelor comestibile de către femeie. Femeia a fost prima care a cultivat plantele alimentare, devenind în chip firesc stăpâna ogoarelor și a recoltelor. Puterile magico-

religioase și, prin urmare, predominanța socială a femeii au un model cosmic: Pământul-Mamă.

În alte religii, creația cosmică sau, cel puțin, desăvârșirea ei sunt rezultatul unei hierogamii între Zeul-Cer și Pământul-Mamă. Acest mit cosmogonic este destul de răspândit, fiind întâlnit cu precădere în Oceania, din Indonezia până în Micronezia, dar și în Asia, în Africa și în cele două Americi.[26] După cum am putut constata, mitul cosmogonic este mitul exemplar prin excelență, slujind drept model pentru comportamentele oamenilor. Căsătoria dintre oameni este socotită așadar o imitație a hierogamiei cosmice. „Eu sunt Cerul, spune soțul în *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (VI, II, 20), iar tu ești Pământul!" În *Atharva Veda* (XIV, II, 71), soțul și soția sunt asimilați Cerului și Pământului. Căsătoria Didonei cu Enea are loc în timpul unei puternice furtuni (*Eneida*, IV, 165 și urm.); unirea lor este asemenea unirii elementelor; Cerul își îmbrățișează soția, trimițând pe pământ ploaia binefăcătoare și dătătoare de rod. În Grecia, riturile matrimoniale urmau pilda lui Zeus care se unea în taină cu Hera (Pausanias, II, XXXVI, 2). Cum este și firesc, mitul divin este modelul exemplar al unirii dintre oameni. Trebuie să mai subliniem *structura cosmică a ritualului conjugal* și a comportamentului sexual al oamenilor. Pentru omul nereligios al societăților moderne, această dimensiune *cosmică* și în același timp *sacră* a unirii conjugale este greu de perceput. Nu trebuie totuși să uităm că, pentru omul religios al societăților arhaice, Lumea este încărcată de mesaje, care par uneori de neînțeles, însă pot fi descifrate cu ajutorul miturilor. După cum

[26] Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 212 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 230 și urm. — *n.t.*). Deși foarte răspândit, mitul hierogamiei cosmice nu este universal și nu este atestat în culturile foarte vechi (australiene, din Țara de foc, arctice etc.).

vom vedea, experienţa umană în totalitatea sa poate fi omologată Vieţii cosmice, prin urmare sanctificată, deoarece Cosmosul este creaţia supremă a zeilor.

Orgia rituală închinată recoltelor are şi ea un model divin: hierogamia Zeului fecundator cu Pământul-Mamă.[27] Fertilitatea agrară este stimulată cu ajutorul freneziilor genezice. Dintr-un anumit punct de vedere, orgia aminteşte de nediferenţierea de dinaintea Creaţiei. Aşa se explică de ce unele ceremoniale prilejuite de Anul Nou cuprind ritualuri orgiastice: „amestecul" social, libertinajul şi saturnaliile simbolizează întoarcerea la starea amorfă care a precedat Facerea Lumii. Atunci când este vorba de o „creaţie" la nivelul vieţii vegetale, scenariul cosmologico-ritual se repetă, pentru că noua recoltă echivalează cu o nouă „Creaţie". Ideea de *reînnoire* — pe care am întâlnit-o în ritualurile de Anul Nou, unde sugerează deopotrivă reînnoirea Timpului şi regenerarea Lumii — se regăseşte în ritualurile orgiastice agrare. Şi aici, orgia este o întoarcere la Noaptea cosmică, la preformal, la „Ape", cu scopul de a asigura regenerarea totală a Vieţii şi, prin urmare, fertilitatea Pământului şi bogăţia recoltelor.

Simbolismul Arborelui cosmic şi cultele vegetaţiei

Miturile şi riturile legate de Pământul-Mamă exprimă deci, în primul rând, ideile de fecunditate şi de bogăţie, care sunt de natură religioasă, pentru că numeroasele aspecte ale fertilităţii universale dezvăluie de fapt taina zămislirii, a creaţiei Vieţii. Iar, pentru omul religios, apariţia Vieţii este taina cea

[27] Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 306 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 291 şi urm. — *n.t.*).

mai mare a Lumii. Viața „vine“ de undeva, și acest „undeva“ nu se află în această lume, apoi „se duce“ în altă parte, dincolo de lume, prelungindu-se în chip misterios într-un loc necunoscut, unde cei vii nu pot îndeobște să ajungă. Viața omenească nu este simțită ca o scurtă trecere prin Timp, între două „neanturi“, ci este precedată de o preexistență și se prelungește într-o postexistență. Se cunosc destul de puține lucruri cu privire la cele două etape extraterestre ale vieții omului, dar oricum se știe că ele există. Pentru omul religios, moartea nu înseamnă sfârșitul vieții, ci este doar o altă modalitate a existenței omenești.

Toate aceste lucruri sunt de altfel cuprinse în ritmurile cosmice, și ne rămâne doar să descifrăm ceea ce „spune“ Cosmosul prin numeroasele sale moduri de a fi ca să putem pătrunde taina Vieții. Cosmosul este fără îndoială un organism viu, care se reînnoiește periodic, iar taina apariției Vieții este legată de reînnoirea ritmică a Cosmosului. Așa se explică de ce Cosmosul a fost închipuit sub forma unui arbore uriaș: modul de a fi al Cosmosului, și în primul rând capacitatea sa de a se regenera la nesfârșit, sunt redate simbolic de viața arborelui.

Trebuie spus totuși că nu este vorba doar de o transpunere de imagini de la scară microcosmică la scară macrocosmică. Arborele, ca „obiect natural“, nu putea sugera *totalitatea Vieții cosmice*: la nivelul experienței profane, modul său de a fi nu cuprinde modul de a fi al Cosmosului, în toată complexitatea sa. La nivelul experienței profane, viața vegetală nu cuprinde decât un șir de „nașteri“ și de „morți“. Doar viziunea religioasă asupra Vieții ne ajută să „descifrăm“ în ritmurile vegetației alte semnificații, în primul rând ideile de regenerare, de tinerețe veșnică, de sănătate și de nemurire; ideea religioasă a *realității absolute* este exprimată simbolic printre atâtea alte imagini, sub forma unui „fruct

miraculos“ care îi poate face pe oameni nemuritori, atotştiutori şi atotputernici, asemenea zeilor.

Arborele a fost ales pentru a simboliza nu numai Cosmosul, ci şi viaţa, tinereţea, nemurirea, înţelepciunea. Pe lângă Arborii cosmici, ca Yggdrasil din mitologia germanică, istoria religiilor cuprinde Arbori ai Vieţii (de pildă în Mesopotamia), ai Nemuririi (Asia, Vechiul Testament), ai Înţelepciunii (Vechiul Testament), ai Tinereţii (Mesopotamia, India, Iran) etc.[28] Cu alte cuvinte, arborele poate exprima tot ceea ce omul religios socoteşte *real şi sacru prin excelenţă*, tot ceea ce ştie el că le-a fost dat zeilor de la început şi ceea ce nu le este dat decât arareori făpturilor alese, eroi sau semizei. Miturile privitoare la căutarea nemuririi ori a tinereţii veşnice vorbesc, aşadar, despre un arbore cu fructe de aur sau cu frunze fermecate, care creşte „într-un ţinut îndepărtat“ (în realitate, în lumea de dincolo) şi care este păzit de monştri (grifoni, balauri, şerpi). Ca să poţi culege fructele, trebuie să înfrunţi monstrul-paznic şi să-l ucizi: învingătorul trebuie să treacă printr-o *încercare iniţiatică de tip eroic*, câştigând „prin violenţă“ condiţia supraomenească, aproape divină, a tinereţii fără bătrâneţe, a invincibilităţii şi a atotputerniciei.

Arborele cosmic, Arborele nemuririi sau al Cunoaşterii simbolizează cum nu se poate mai limpede valenţele religioase ale vegetaţiei. Cu alte cuvinte, arborele sacru sau plantele sacre dezvăluie o structură care nu este evidentă în feluritele specii vegetale concrete. Aşa cum am putut vedea, structurile cele mai profunde ale Lumii sunt dezvăluite de sacralitate. Cosmosul nu se înfăţişează ca un „cifru“ decât dintr-o perspectivă religioasă. Doar omul religios descoperă în ritmurile

---

[28] Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 239 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 251 şi urm. — *n.t.*).

vegetaţiei taina Vieţii şi a Creaţiei, cea a reînnoirii, a tinereţii şi a nemuririi. S-ar putea spune că toţi arborii şi toate plantele socotite sacre (de pildă arbustul *ashvatha*, în India) îşi datorează acest statut privilegiat faptului că reprezintă arhetipul, imaginea exemplară a vegetaţiei. Pe de altă parte, faptul că o plantă este îngrijită şi cultivată se datorează valorii sale religioase. După unii autori, toate plantele cultivate în zilele noastre au fost socotite la început plante sacre.[29]

Cultele vegetaţiei nu depind de o experienţă profană, „naturistă", legată de pildă de primăvară şi de trezirea vegetaţiei. Dimpotrivă, experienţa religioasă a reînnoirii (a re-creaţiei, a re-începutului) Lumii precedă şi justifică valorizarea primăverii ca reînviere a Naturii. Pe taina regenerării periodice a Cosmosului se întemeiază importanţa religioasă a primăverii. De altfel, în cultele vegetaţiei, *semnul* prevestitor al tainei cosmice este mai important decât fenomenul natural al primăverii şi al apariţiei vegetaţiei. În cadrul unui ceremonial, grupuri de tineri trec pe la casele din sat, ţinând în mână o creangă înverzită, un buchet de flori, o pasăre.[30] Este semnul iminentei *reînvieri a vieţii vegetale*, care arată că taina s-a împlinit şi că primăvara este aproape. Aceste rituri au loc în cea mai mare parte *înainte* de ivirea primăverii ca „fenomen natural".

Desacralizarea Naturii

După cum am arătat, Natura nu este pentru omul religios exclusiv „naturală". Experienţa unei Naturi radical desacra-

---

[29] A.G. Haudricourt şi L. Hédin, *L'Homme et les plantes cultivées* (Paris, 1946), p. 90.

[30] Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 272 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 287 şi urm. — *n.t.*).

lizate este o descoperire recentă, fiind accesibilă doar unei minorităţi a societăţilor moderne, în primul rând oamenilor de ştiinţă. Pentru ceilalţi, Natura mai are încă un „farmec", un „mister", o „măreţie" în care se pot regăsi urmele vechilor valori religioase. Nici un om modern, oricât de nereligios ar fi, nu rămâne nepăsător la vraja Naturii, şi nu este vorba doar de valorile ei estetice, sportive sau igienice, ci şi de un sentiment nelămurit şi greu de definit, în care se regăsesc urmele unei experienţe religioase degradate.

Un exemplu concret ne va ajuta să înţelegem modificările şi degradarea valorilor religioase ale Naturii. Ne-am oprit asupra unui exemplu din China din două motive, mai întâi pentru că aici, ca şi în Occident, desacralizarea Naturii este opera unei minorităţi, aceea a învăţaţilor, şi apoi pentru că în China, ca peste tot în Extremul Orient, procesul de desacralizare nu este niciodată dus până la capăt. „Contemplarea estetică" a Naturii mai păstrează, chiar şi pentru cărturarii cei mai rafinaţi, un prestigiu religios.

După cum se ştie, începând din secolul al XVII-lea, amenajarea grădinilor cu bazine a devenit o modă pentru învăţaţii chinezi.[31] În mijlocul bazinelor umplute cu apă se puneau pietre, arbori pitici, flori şi uneori chiar case, pagode, poduri şi chipuri omeneşti, în miniatură; pietrele erau numite „Munţi în miniatură", în anamită, sau „Munţi artificiali", în sinoanamită. Chiar aceste nume trimit la o semnificaţie cosmologică: Muntele, după cum am văzut, este un simbol al Universului.

Grădinile în miniatură, devenite obiecte de predilecţie pentru esteţi, au o istorie foarte veche şi chiar o preistorie care oglindeşte un profund sentiment religios al lumii. Exis-

---

[31] Pentru tot ceea ce urmează, cf. Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient* în *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 42, 1943, pp. 26 şi urm. şi *passim*.

taseră mai înainte bazine cu apă parfumată, care întruchipau Marea, iar capacul înălțat sugera Muntele. *Structura cosmică a acestor lucruri este evidentă.* Elementul mistic era și el prezent, pentru că Muntele înălțat în mijlocul Mării simboliza Insulele Preafericiților, un fel de Paradis în care trăiau Nemuritorii taoiști. Era, deci, o lume aparte, o lume la scară redusă, pe care o aduceai la tine acasă ca să te poți împărtăși din puterile ei mistice concentrate și *să restabilești, prin meditație, armonia cu Lumea.* Muntele avea mai multe peșteri, iar folclorul pe tema peșterilor a jucat un rol de seamă în construirea de grădini în miniatură. Peșterile sunt adăposturi tainice, lăcașuri ale Nemuritorilor taoiști, loc de inițiere. Ele alcătuiesc o lume paradiziacă și de aceea se pătrunde greu înăuntru (simbolismul „porții strâmte", asupra căruia vom reveni în capitolul ce urmează).

Tot acest complex — apă, arbore, munte, peșteră —, care jucase un rol atât de însemnat în taoism, nu făcea decât să continue și să dezvolte o idee religioasă și mai veche, și anume aceea a locului desăvârșit, *complet* — care cuprindea un munte și o apă — și *retras.* Loc desăvârșit, pentru că era deopotrivă o lume în miniatură și un Paradis, izvor de fericire și loc de Nemurire. Peisajul desăvârșit, cuprinzând un munte și o apă, nu era altceva decât „locul sfânt" din timpuri străvechi, când băieții și fetele din China se întâlneau primăvara, ca să cânte cântece rituale și să ia parte la serbări ale dragostei. Valorizările succesive ale acestui „loc sfânt" primordial sunt lesne de ghicit. În timpuri străvechi, acest loc era un spațiu privilegiat, o lume închisă, sanctificată, unde băieții și fetele se întâlneau periodic pentru a se împărtăși din tainele Vieții și ale fecundității cosmice. Taoiștii au preluat această schemă cosmologică arhaică — muntele și apa — și au îmbogățit-o (munte, apă, peșteră, arbore), dar au redus-o la scara cea mai mică, închi-

puind un univers paradiziac în miniatură, încărcat de puteri mistice, pentru că era departe de lumea profană, în preajma căruia taoiştii se retrăgeau ca să mediteze.

Sanctitatea lumii închise este redată şi de bazinele cu apă parfumată şi capac, simbolizând Marea şi Insulele Preafericiților. Acest complex mai slujea pentru meditație, precum grădinile în miniatură, înainte ca învățații să facă din ele o modă, în secolul al XVII-lea, şi să le transforme în „obiecte de artă".

Se cuvine să remarcăm că lumea nu este niciodată desacralizată în întregime, deoarece, în Extremul Orient, ceea ce se cheamă „emoție estetică" mai păstrează, chiar şi pentru învățați, o dimensiune religioasă. Exemplul grădinilor în miniatură ne arată însă cum anume şi prin ce mijloace are loc desacralizarea lumii. Dacă ne imaginăm cum a evoluat o asemenea emoție estetică într-o societate modernă, putem înțelege de ce experiența sfințeniei cosmice s-a diluat, s-a schimbat, devenind o emoție omenească şi nimic mai mult, cum ar fi arta pentru artă.

Alte hierofanii cosmice

Din motive de spațiu, nu am abordat decât câteva aspecte ale sacralității Naturii, lăsând la o parte un mare număr de hierofanii cosmice. N-am pomenit, de pildă, despre simbolurile şi cultele solare sau lunare, nici despre semnificația religioasă a pietrelor sau despre rolul religios al animalelor. Fiecare dintre aceste categorii de hierofanii cosmice dezvăluie o structură aparte a sacralității naturii, sau mai bine zis o modalitate a sacrului exprimată într-un mod specific de existență în Cosmos. Este suficient să analizăm diferitele valori religioase recunoscute ale pietrelor ca să înțelegem ceea

ce pietrele, *ca hierofanii*, le pot *arăta* oamenilor, adică puterea, trăinicia, permanenţa. Hierofania pietrei este prin excelenţă o ontofanie: înainte de orice, piatra *există*, rămâne mereu ea însăşi, nu se schimbă, *impresionează* omul prin ceea ce are ea ireductibil şi absolut, dezvăluindu-i astfel, prin analogie, ireductibilitatea şi absolutul Fiinţei. Perceput prin intermediul unei experienţe religioase, modul specific de existenţă a pietrei îi arată omului ce înseamnă o *existenţă absolută*, dincolo de Timp, neatinsă de devenire.[32]

De asemenea, o scurtă analiză a numeroaselor valorizări religioase ale Lunii ne arată ce au citit oamenii în ritmurile lunare. Datorită fazelor Lunii, adică „naşterea", „moartea" şi „reînvierea", oamenii au conştientizat deopotrivă propriul lor mod de a fi în Cosmos şi şansele lor de a supravieţui şi de a renaşte. Datorită simbolismului lunar, omul religios a ajuns să găsească asemănări între ansambluri de fapte în aparenţă fără nici o legătură, cuprinzându-le până la urmă într-un singur „sistem". Primele mari sinteze antropocosmice ale primitivilor s-ar putea datora valorizării religioase a ritmurilor lunare. Simbolismul lunar a dus la punerea în legătură a unor fapte eterogene, precum naşterea, devenirea, moartea, reînvierea; Apele, plantele, femeia, fecunditatea, nemurirea; întunericul cosmic, viaţa dinaintea naşterii şi existenţa dincolo de moarte, urmată de o renaştere de tip lunar („lumina ivită din beznă"); ţesutul, simbolul „firului Vieţii", destinul, temporalitatea, moartea etc. În general, ideile de ciclu, dualitate, polaritate, opoziţie, conflict, dar şi de reconciliere a contrariilor, de *coincidentia oppositorum*, au fost fie descoperite, fie precizate cu ajutorul simbolismului lunar. Se poate vorbi de o „metafizică a Lunii", în sensul unui

---

[32] Cu privire la sacralitatea pietrelor, cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 191–210 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 207–237 — *n. t.*).

sistem coerent de „adevăruri“ privitoare la modul de a fi specific al celor vii, a tot ceea ce, în Cosmos, participă la Viață, adică la devenire, creștere și descreștere, la „moarte“ și la „reînviere“. Nu trebuie uitat că Luna îi arată omului religios nu numai că Moartea este strâns legată de Viață, ci și că *Moartea nu este definitivă, ci este întotdeauna urmată de o nouă naștere.*[33]

Luna valorizează religios devenirea cosmică și îl împacă pe om cu Moartea. Dimpotrivă, Soarele dezvăluie un alt mod de existență: el nu ia parte la devenire și, fiind tot timpul în mișcare, rămâne neschimbat, adică forma sa este mereu aceeași. Hierofaniile solare exprimă valorile religioase ale autonomiei și puterii, ale suveranității și inteligenței. Așa se explică faptul că în unele culturi există un adevărat proces de solarizare a Ființelor supreme. Cum am văzut, zeii cerești tind să dispară din actualitatea religioasă, dar structura și prestigiul lor se mai păstrează uneori la zeii solari, mai ales în civilizațiile cu grad înalt de elaborare, care au jucat un rol istoric important (Egipt, Orientul elenistic, Mexic).

Multe mitologii eroice au o structură solară. Eroul este asimilat Soarelui: ca și el, luptă cu întunericul, coboară în împărăția Morții și iese învingător. Întunericul nu mai este unul din modurile de a fi ale divinității, ca în mitologiile lunare, ci simbolizează tot ceea ce Zeul *nu este*, adică Adversarul prin excelență. Întunericul nu mai este valorizat ca o etapă necesară a Vieții cosmice; văzut prin prisma religiei solare, el se opune Vieții, formelor și inteligenței. Epifaniile luminoase ale zeilor solari devin, în unele culturi, semne ale inteligenței. În cele din urmă, Soarele va fi asimilat inteligenței într-o asemenea măsură încât teologiile solare și sin-

[33] Vezi *Traité d'histoire des religions*, pp. 142–167 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 155–182 — *n.t.*).

cretiste de la sfârșitul Antichității devin filozofii raționaliste: Soarele este proclamat inteligența Lumii, iar Macrob identifică în Soare pe toți zeii lumii greco-orientale, de la Apollo și Jupiter până la Osiris, Horus și Adonis (*Saturnalii*, I, cap. XVII-XXIII). În tratatul împăratului Iulian *Despre Soarele Rege*, precum și în *Imn Soarelui,* al lui Proclus, hierofaniile solare sunt treptat înlocuite de idei, iar religiozitatea dispare aproape cu totul în urma acestui lung proces de raționalizare.[34]

Desacralizarea hierofaniilor solare se numără printre multe alte procese asemănătoare, în urma cărora întregul Cosmos este în cele din urmă golit de conținutul său religios. Cum am mai arătat însă, secularizarea definitivă a Naturii nu este un fapt împlinit decât pentru un număr restrâns de moderni, și anume aceia care sunt lipsiți de orice sentiment religios. Creștinismul a adus schimbări radicale și profunde în valorizarea religioasă a Cosmosului și a Vieții, pe care însă nu le-a respins. Că viața cosmică, în întregul său, mai poate fi simțită ca taină a divinității, o mărturisește de pildă un scriitor creștin, Léon Bloy, care scrie printre altele: „Fie că Viața se găsește în oameni, în animale ori în plante, este tot Viață, iar când sosește clipa, punctul acela nevăzut numit moarte, Isus se detașează tot așa de bine de copac, cât și de o făptură omenească."[35]

---

[34] Vezi, în această privință, *Traité d'histoire des religions*, pp. 117–141 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 127–154 — *n.t.*).

[35] *Le Mendiant ingrat*, II, p. 196.

CAPITOLUL IV

EXISTENȚĂ UMANĂ ȘI VIAȚĂ SANCTIFICATĂ

Existența „deschisă" spre Lume

Scopul ultim al istoricului religiilor este să înțeleagă — și să-i ajute și pe alții să înțeleagă — comportamentul omului religios (*homo religiosus*) și universul său mental, ceea ce nu este deloc ușor. Pentru lumea modernă, religia ca formă de viață și *Weltanschauung* se confundă cu creștinismul. În cel mai bun caz, intelectualul occidental ajunge să cunoască, cu oarecare efort, viziunea religioasă a Antichității clasice și chiar cu unele mari religii orientale, cum ar fi hinduismul, confucianismul ori budismul. Deși lăudabilă, strădania de a-și lărgi orizontul religios nu-l poate duce prea departe; cu Grecia, India sau China, intelectualul occidental nu poate depăși sfera religiilor complexe și elaborate, care dispun de o bogată literatură sacră scrisă. Cunoașterea unei părți din această literatură sacră, familiarizarea cu unele mitologii și teologii orientale sau ale lumii clasice nu sunt suficiente pentru a îngădui pătrunderea în universul mental al lui *homo religiosus*. Mitologiile și teologiile poartă pecetea îndelungatei munci a cărturarilor, care le-au întors pe toate fețele; și chiar dacă nu sunt „religii ale Cărții" (ca iudaismul, zoroastrismul, creștinismul, islamismul), au totuși cărți sacre (India, China) ori au fost cel puțin influențate de autori de prestigiu (ca de pildă Homer, în Grecia).

O perspectivă religioasă mai largă poate fi dobândită prin cunoașterea folclorului popoarelor europene; credințele, obiceiurile, atitudinea acestor popoare în fața Vieții și a Morții păstrează încă urme ale „stărilor religioase" arhaice. Studierea societăților rurale europene ne poate ajuta să înțelegem lumea religioasă a agricultorilor în epoca neolitică. În numeroase cazuri, obiceiurile și credințele țăranilor europeni oglindesc un nivel de cultură mai vechi decât cel atestat de mitologia Greciei clasice.[1] Este adevărat că aceste populații rurale din Europa au fost în cea mai mare parte creștinate acum mai bine de o mie de ani. Ele au reușit însă să integreze în creștinism o mare parte din moștenirea religioasă precreștină, datând din cele mai vechi timpuri. Ceea ce nu înseamnă nicidecum că țăranii din Europa nu sunt creștini. Trebuie spus totuși că religiozitatea lor nu se reduce la formele istorice ale creștinismului, ci păstrează o structură cosmică din care lipsește aproape cu desăvârșire experiența creștină a orășenilor. Se poate vorbi de un creștinism primordial, anistoric: creștinându-se, agricultorii europeni au integrat în noua lor credință religia cosmică păstrată din vremuri preistorice.

Pentru un istoric al religiilor care dorește să înțeleagă și să facă înțeleasă totalitatea situațiilor existențiale ale lui *homo religiosus*, problema este mai complexă. Dincolo de ogoare se întinde o întreagă lume, lumea cu adevărat „primitivă" a păstorilor nomazi, a vânătorilor, a populațiilor aflate încă în stadiul vânătorii de animale mici și al culesului. Ca să putem pătrunde în universul mental al lui *homo religiosus*, trebuie să ținem seama în primul rând de cei ce alcătuiau aceste societăți primitive al căror comportament religios ni se pare astăzi excentric, dacă nu de-a dreptul aberant, dar

[1] Ceea ce arată, de pildă, cercetările lui Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Viena, 1952).

oricum greu de înțeles. Un univers mental străin nu poate fi înțeles decât dacă te situezi *înăuntru*, în centrul lui, ca să poți ajunge, de acolo, la toate valorile pe care le implică.

O dată așezați în perspectiva omului religios aparținând societăților arhaice, putem constata că *Lumea există pentru că a fost creată de zei*, și că existența însăși a Lumii „spune" ceva, că Lumea nu este nici mută, nici opacă, nu este ceva inert, fără sens și fără scop. Pentru omul religios, Cosmosul „trăiește" și „vorbește", iar viața Cosmosului este o dovadă a sfințeniei sale, deoarece a fost creat de zei, iar zeii se înfățișează oamenilor prin intermediul vieții cosmice.

Începând cu un anumit stadiu de cultură, omul se socotește un microcosmos, adică parte a Creației zeilor sau, cu alte cuvinte, găsește în el însuși „sfințenia" pe care o recunoaște în Cosmos. Viața sa este prin urmare omologată vieții cosmice care, ca lucrare divină, devine imaginea exemplară a existenței umane. După cum am văzut, căsătoria este valorizată ca o hierogamie între Cer și Pământ. Omologarea Pământ-Femeie este însă mult mai complexă la agricultori. Femeia este asimilată gliei, semințele înseamnă *semen virile*, iar muncile câmpului, unirea conjugală. „Femeia aceasta a venit precum un ogor viu; semănați într-însa sămânța, bărbați!" stă scris în *Atharva Veda* (XIV, II, 14). „Femeile voastre sunt pentru voi precum ogoarele" (*Coran*, II, 225). O regină stearpă se jeluiește: „Sunt ca un ogor pe care nu crește nimic!" Într-un cânt din secolul al XII-lea, Fecioara Maria este slăvită însă ca *terra non arabilis quae fructum parturiit.*

Vom încerca să înțelegem situația existențială a celui pentru care toate omologările sunt nu doar *idei* ci experiențe *trăite*. Este limpede că viața lui are o dimensiune în plus, nefiind doar omenească, ci și „cosmică", pentru că are o structură transumană. Am putea-o numi „existență deschisă", pentru că nu este limitată strict la modul de a fi al omului

(ştim, de altfel, că primitivul îşi aşază propriul model de urmat pe un plan transuman dezvăluit de mituri). Existenţa lui *homo religiosus*, mai ales a celui primitiv, este „deschisă“ spre Lume; în timpul vieţii, omul religios nu este niciodată singur, pentru că în el trăieşte o parte a Lumii. Nu se poate spune însă, cum afirma Hegel, că omul primitiv este „îngropat în Natură“, că încă nu s-a regăsit ca fiind deosebit de Natură, ca sine. Hindusul care-şi îmbrăţişează soţia spunând că ea este Pământul, iar el Cerul, este în acelaşi timp pe deplin conştient şi de umanitatea sa, şi de cea a soţiei sale. Ţăranul austro-asiatic care dă acelaşi nume, *lak*, falusului şi sapei, asemuind sămânţa cu *semen virile*, ca atâţia alţi cultivatori, ştie foarte bine că sapa este o unealtă pe care şi-a făcut-o singur şi că, lucrând ogorul, face o muncă agricolă care presupune un oarecare număr de cunoştinţe tehnice. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic *adaugă* o valoare nouă unui obiect sau unei acţiuni, fără ca prin aceasta să le ştirbească valorile proprii şi nemijlocite. O existenţă „deschisă“ spre Lume nu este o existenţă inconştientă, îngropată în Natură. „Deschiderea“ spre Lume îi îngăduie omului religios să se cunoască şi, în acelaşi timp, să cunoască Lumea, iar această cunoaştere este pentru el nepreţuită, pentru că este „religioasă“, pentru că se referă la Fiinţă.

Sanctificarea Vieţii

Exemplul de mai sus ne ajută să înţelegem în ce perspectivă se aşază omul societăţilor arhaice, pentru care viaţa poate fi în întregime sanctificată. Se poate ajunge la sanctificare prin numeroase mijloace, dar rezultatul este aproape întotdeauna acelaşi: viaţa este trăită pe două planuri, desfăşurându-se ca existenţă umană şi participând în acelaşi timp la o

viață transumană, cea a Cosmosului sau a zeilor. Putem presupune că, într-un trecut foarte îndepărtat, toate organele și toate experiențele fiziologice ale omului, toate gesturile sale aveau o semnificație religioasă. Acest lucru este de la sine înțeles, pentru că toate comportamentele umane au fost inaugurate de Zei sau de Eroii civilizatori *in illo tempore*: aceștia nu numai că au întemeiat numeroasele munci și feluri de a se hrăni, de a face dragoste, de a se exprima, dar chiar și gesturi în aparență neînsemnate. În miturile australienilor karadjeri, cei doi Eroi civilizatori s-au așezat într-o anumită poziție pentru a urina, iar populația karadjeri imită chiar și în zilele noastre acest gest exemplar.[2] Este de prisos să spunem că, la nivelul experienței profane a Vieții, nu găsim nimic asemănător. Pentru omul areligios, toate experiențele vitale, atât sexualitatea, cât și alimentația, munca și jocul au fost desacralizate. Cu alte cuvinte, toate aceste acte fiziologice sunt lipsite de semnificație spirituală, deci de o dimensiune cu adevărat umană.

Dincolo de această semnificație religioasă pe care o dobândesc actele fiziologice ca imitație a modelelor divine, organele și funcțiile lor au fost valorizate religios prin asimilare cu unele regiuni sau fenomene cosmice. Am întâlnit exemplul clasic al femeii asimilate gliei și Pământului-Mamă, cel al actului sexual asimilat hierogamiei Cer-Pământ și semănatului. Omologările om-Univers sunt însă mult mai numeroase. Unele par ușor de stabilit, ca de pildă cea dintre ochi și Soare, sau dintre cei doi ochi și Soare și Lună, sau dintre calota craniană și Luna plină, sau dintre respirație și vânt, oase și pietre, păr și iarbă etc.

[2] Cf. Ralph Piddington, *Karadjeri Initiation* în *Oceania*, III, 1932–1933, pp. 46–87.

Istoricul religiilor întâlnește și alte omologări, care implică un simbolism mai elaborat și un întreg sistem de corespondențe microcosmice și macrocosmice, ca de pildă asimilarea pântecelui sau a uterului cu peștera, a intestinelor cu labirinturile, a respirației cu țesutul pânzei, a venelor și arterelor cu Soarele și Luna, a coloanei vertebrale cu *Axis mundi* etc. Nu toate aceste omologări între trupul omenesc și macrocosmos sunt atestate la primitivi. Unele sisteme de corespondențe om-Univers nu au fost definitivate decât în culturile mari (India, China, Orientul Apropiat antic, America Centrală). Punctul lor de plecare este totuși reprezentat de culturile arhaice. Se întâlnesc la primitivi sisteme de omologie antropocosmică de o complexitate extraordinară, care dovedesc o putere de speculație inepuizabilă, cum este, de pildă, cazul dogonilor din vechea Africă Occidentală franceză.[3]

Omologările antropocosmice ne interesează în măsura în care „ascund" diverse situații existențiale. Spuneam că omul religios trăiește într-o lume „deschisă" și că, pe de altă parte, existența sa este „deschisă" spre Lume, ceea ce înseamnă că omul religios este accesibil unui șir nesfârșit de experiențe religioase pe care le-am putea numi „cosmice". Asemenea experiențe sunt întotdeauna religioase, deoarece Lumea este sacră. Ca să le putem înțelege, trebuie să ținem seama de faptul că principalele funcții fiziologice pot deveni ceremonii. Se mănâncă după ritualuri, iar hrana este valorizată în funcție de diferitele religii sau culturi: alimentele sunt socotite fie sacre, fie un dar al zeilor, fie o ofrandă adusă zeilor trupului (cum este cazul în India, de exemplu). Viața sexuală este și ea ritualizată și, prin urmare, omologată atât fenomenelor

---

[3] Vezi Marcel Griaule, *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli* (Paris, 1948).

cosmice (ploaie, semănat), cât şi actelor divine (hierogamie Cer-Pământ). Uneori, căsătoria este valorizată pe trei planuri: individual, social şi cosmic. La indienii omaha, de pildă, satul este împărţit în două jumătăţi, numite Cerul şi Pământul. Căsătoriile nu se pot face decât între cele două jumătăţi exogame şi fiecare căsătorie repetă acel *hieros gamos* primordial, adică unirea Cerului cu Pământul.[4]

Aceste omologări antropocosmice, mai ales sacramentalizarea consecutivă a vieţii fiziologice, şi-au păstrat întreaga vitalitate chiar în religiile foarte evoluate. Ne vom opri la un singur exemplu: unirea sexuală ca ritual, care a ajuns la un nivel de prestigiu considerabil în tantrismul indian. India ne dovedeşte în chip strălucit cum un act fiziologic poate fi transformat în ritual şi cum acelaşi act, o dată depăşită perioada ritualistă, poate fi valorizat ca „tehnică mistică". Strigătul soţului din *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: „Eu sunt Cerul, iar tu eşti Pământul" vine după preschimbarea soţiei sale în altar al jertfei vedice (VI, IV, 3). În cele din urmă, femeia întruchipează în religia tantrică, *Prakṛti* (Natura) şi Śakti, Zeiţa Cosmică, în vreme ce bărbatul se identifică cu Śiva, Spiritul pur, nemişcat şi senin. Unirea sexuală (*maithuna*) este înainte de toate o integrare a celor două principii, Natura=Energia cosmică şi Spiritul. Iată ce spune un text tantric: „Adevărata unire sexuală este aceea dintre zeiţa supremă Śakti şi Spirit (*ātman*); celelalte nu sunt decât raporturi carnale cu femeile" (*Kūlārnava Tantra*, V, 111-112). Nu mai este vorba de un act fiziologic, ci de un rit mistic: partenerii nu mai sunt fiinţe omeneşti, ci „detaşaţi" şi liberi precum zeii. Textele tantrice subliniază mereu că este vorba de o transfigurare a experienţei carnale. „Prin aceleaşi acte care-i

---

[4] Vezi Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp. 115 şi urm.

trimit pe unii oameni în Infern, unde sunt condamnaţi să ardă vreme de milioane de ani, yoginul îşi dobândeşte mântuirea veşnică."[5] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (V, XIV, 8) arăta deja: „Cel care ştie acest lucru, oricare ar fi păcatele sale, este curat, nu va îmbătrâni niciodată şi va fi nemuritor." Altfel spus, „cel ce ştie" are o experienţă cu totul diferită de cea a profanului, ceea ce înseamnă că orice experienţă umană poate fi transfigurată şi trăită pe un alt plan, transuman.

Exemplul indian ne arată la ce rafinament „mistic" poate ajunge sacramentalizarea organelor şi a vieţii fiziologice, pe care o găsim atestată la toate nivelurile arhaice de cultură. Trebuie adăugat însă că valorizarea sexualităţii ca mijloc de participare la sacru (în cazul Indiei de dobândire a stării supraomeneşti a libertăţii absolute) nu este lipsită de primejdii. Tantrismul a prilejuit chiar în India ceremonii aberante şi josnice. În alte locuri, în lumea primitivă, sexualitatea rituală a fost însoţită de orgii. Exemplul de mai sus îşi păstrează totuşi o valoare sugestivă, pentru că ne dezvăluie o experienţă care nu mai este accesibilă într-o societate desacralizată: experienţa unei vieţi sexuale sanctificate.

Corp-casă-Cosmos

Am văzut că omul religios trăieşte într-un Cosmos „deschis" şi că el însuşi este „deschis" spre Lume, ceea ce înseamnă: a) că se află în comunicare cu zeii; b) că participă la sfinţenia Lumii. Am putut constata, analizând structura spaţiului sacru, că omul religios nu poate trăi decât într-o lume „deschisă", pentru că doreşte să se afle într-un „Centru",

[5] Vezi textele respective în M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 264, 395 (trad. rom. de Walter Fotescu: *Yoga. Nemurire şi libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 224–225, 340 — *n.t.*).

unde i se dă posibilitatea să comunice cu zeii. Locuința sa este un microcosmos, cum este de altfel și corpul lui. Omologarea casă-corp-Cosmos apare destul de timpuriu. Se cuvine să ne oprim asupra acestui exemplu, care ne arată cum pot fi reinterpretate valorile religiozității arhaice în religiile și chiar filozofiile de mai târziu.

Gândirea religioasă indiană a folosit din plin omologarea tradițională casă-Cosmos-corp omenesc, și este ușor de înțeles de ce: corpul, ca și Cosmosul, este în ultimă instanță o „stare", un sistem de condiționări asumat. Coloana vertebrală este asimilată Stâlpului cosmic (*skambha*) sau Muntelui Meru, respirația este asemuită vântului, buricul sau inima „Centrului Lumii" și așa mai departe. Omologarea se face însă și între corpul omenesc și ritualul luat în ansamblu: locul jertfei, ustensilele și gesturile sacrificiale sunt asimilate diferitelor organe și funcții fiziologice. Corpul omenesc, omologat din punct de vedere ritual Cosmosului sau altarului vedic (care este o *imago mundi*), este asimilat și casei. Un text hathayoga vorbește despre corp ca despre „o casă cu un stâlp și nouă uși" (*Goraksha Shataka*, 14).

Cu alte cuvinte, asumându-și în mod conștient starea exemplară căreia îi este într-un fel predestinat, omul se „cosmicizează", adică reproduce la scară umană sistemul de condiționări reciproce și de ritmuri ce caracterizează și alcătuiesc o „lume", proprie oricărui univers. Omologarea se face și în sens invers, pentru că templul sau casa sunt și ele asemuite unui corp omenesc. „Ochiul" domului este un termen frecvent în numeroase tradiții arhitecturale.[6] Trebuie să amintim însă că fiecare dintre aceste imagini echivalente — Cosmos, casă, corp omenesc — are sau poate dobândi o „deschidere"

---

[6] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome* în *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 1–56, pp. 34 și urm.

superioară, pe unde se poate trece în cealaltă lume. Deschizătura din partea de sus a unui turn indian poartă, printre alte nume, și pe cel de *brahmarandhra*, termen care desemnează „deschizătura“ din creștetul capului și care joacă un rol capital în tehnicile yoghino-tantrice; tot pe aici își ia zborul sufletul în clipa morții. Să amintim și obiceiul de a sparge craniul yoghinilor morți, pentru a înlesni plecarea sufletului.[7]

Obiceiului indian îi corespund credințele, foarte răspândite în Europa și în Asia, după care sufletul mortului iese prin horn (gură de fum) sau prin acoperiș, mai precis prin acea parte a acoperișului care se află deasupra „unghiului sacru“.[8] În caz de agonie prelungită, una sau mai multe scânduri din acoperiș sunt îndepărtate sau chiar rupte. Semnificația acestui obicei este limpede: *sufletul se va desprinde mai ușor de trup dacă această altă imagine a corpului-Cosmos care este casa e spartă în partea de sus*. Este de la sine înțeles că toate aceste experiențe sunt inaccesibile omului areligios, nu doar pentru că moartea a fost pentru el desacralizată, ci și pentru că el nu mai trăiește într-un Cosmos propriu-zis și nu-și mai dă seama că faptul de a avea un „corp“ și de a se instala într-o casă echivalează cu asumarea unei stări existențiale în Cosmos, așa cum vom vedea în cele ce urmează.

Se cuvine să subliniem că omologarea om-casă și cu deosebire asimilarea creștetului cu acoperișul sau cupola s-au păstrat în vocabularul mistic indian. Experiența mistică fun-

[7] M. Eliade, *Le Yoga*, p. 400 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 354 — *n.t.*).; vezi și A. K. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, p. 53, n. 60.

[8] Porțiune de spațiu sanctificat care corespunde, în unele tipuri de locuințe eurasiatice, stâlpului central și joacă, prin urmare, rolul de „Centru al Lumii“. Vezi C. Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Volker Nordosteuropas und Nordasiens* (Helsinki, 1949).

damentală, adică depăşirea condiţiei umane, este redată prin două imagini: spargerea acoperişului şi zborul în văzduh. Textele budiste vorbesc despre arhaţi care „îşi iau zborul în văzduh spărgând acoperişul palatului", care, „dorind să zboare, sparg acoperişul casei şi se înaltă în văzduh" etc.[9] Aceste imagini pot fi interpretate în două feluri: pe planul experienţei mistice, este vorba de un „extaz", adică de zborul sufletului prin *brahmarandhra*; pe plan metafizic, este vorba de abolirea lumii condiţionate. Cele două semnificaţii ale „zborului" arhaţilor exprimă însă ruptura de nivel ontologic şi trecerea de la un mod de a fi la altul sau, mai exact, trecerea de la existenţa condiţionată la un mod de a fi necondiţionat, adică de deplină libertate.

În cea mai mare parte a religiilor arhaice, „zborul" înseamnă accesul la un mod de a fi supraumán (Zeu, magician, „spirit"), adică, în ultimă instanţă, libertatea deplină de mişcare, deci dobândirea condiţiei de „spirit". În gândirea indiană, arhatul care „sparge acoperişul casei" şi îşi ia zborul în văzduh dovedeşte, cu ajutorul acestei imagini, că a trecut dincolo de Cosmos şi a ajuns la un mod de a fi paradoxal, cu neputinţă de conceput, cel al libertăţii absolute (oricum s-ar numi: *nirvāṇa, asamskrta, samādhi, sahaja* etc.). Pe plan mitologic, gestul exemplar al trecerii dincolo de Lume este ilustrat de Buddha, care afirmă că a „spart" Oul cosmic, „coaja neştiinţei", şi a dobândit „preafericita, universala demnitate a lui Buddha".[10]

Exemplul de mai sus ne arată cât de importantă este perenitatea sistemelor de simboluri arhaice legate de locuinţa omenească. Aceste sisteme de simboluri redau stări religi-

[9] Cf. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 şi urm.

[10] *Suttavibhaṅga, Pārājika*, I, I, 4, comentat de Paul Mus, *La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique* (Melun, 1939), p. 13.

oase primordiale, dar care își pot modifica valorile, îmbogățindu-se cu semnificații noi și integrându-se în sisteme de gândire din ce în ce mai bine articulate. „Locuiești“ într-un corp la fel cum locuiești într-o casă ori în Cosmosul pe care ți l-ai făurit tu însuți (vezi capitolul I). Orice stare legală și permanentă implică încadrarea într-un Cosmos, într-un Univers perfect organizat, deci imitat după modelul exemplar al Creației. Fiecare teritoriu locuit — Templu, casă, corp — este un Cosmos, și fiecare Cosmos, după modul său de a fi, păstrează o „deschidere“, oricum s-ar numi aceasta în diversele culturi („ochi“ al Templului, horn, gură de fum, *brahmarandhra* etc.). Într-un fel sau altul, Cosmosul locuit — fie el corp, casă, teritoriu tribal, lumea în totalitate — comunică prin partea de sus cu un alt nivel, transcendent.

Se întâmplă ca într-o religie acosmică, ca de pildă cea din India după budism, deschiderea spre nivelul superior să nu mai însemne trecerea de la condiția umană la cea supraumană, ci transcendența, abolirea Cosmosului, libertatea absolută. Există o diferență enormă între semnificația filozofică a „oului spart“ de Buddha sau a „acoperișului“ spart de arhați și simbolismul arhaic al trecerii de la Pământ la Cer de-a lungul lui *Axis mundi* sau prin gura de fum. Filozofia și mistica indiană au ales, dintre simbolurile care puteau reda ruptura ontologică și transcendența, imaginea primordială a acoperișului spart. Depășirea condiției umane se înfățișează, imagistic, prin distrugerea „casei“, adică a Cosmosului personal ales drept locuință. Orice „locuință stabilă“ în care te-ai „instalat“ echivalează, în plan filozofic, cu o stare existențială pe care ți-ai asumat-o. Imaginea acoperișului spart înseamnă că ai abolit *orice „stare“*, că ai ales nu *instalarea în lume*, ci libertatea absolută, care implică, în gândirea indiană, distrugerea oricărei lumi condiționate.

Nu este nevoie să insistăm prea mult asupra valorilor acordate de către unul dintre contemporanii noştri nereligioşi corpului *său*, casei *sale* şi universului *său*, pentru a ne putea da seama de distanţa uriaşă care îl desparte de oamenii aparţinând culturilor primitive şi orientale de care am vorbit mai înainte. Tot aşa cum locuinţa omului modern şi-a pierdut valorile cosmologice, corpul său este lipsit de orice semnificaţie religioasă ori spirituală. Am putea spune, pe scurt, că pentru oamenii moderni lipsiţi de religiozitate, Cosmosul a devenit opac, inert şi mut: nu mai transmite nici un mesaj şi nu mai cuprinde nici un „cifru". Sentimentul sfinţeniei Naturii se păstrează totuşi în Europa zilelor noastre, mai ales la populaţiile rurale, unde există încă un creştinism trăit ca liturghie cosmică.

Cât despre creştinismul societăţilor industriale, şi mai ales al intelectualilor, el şi-a pierdut de mult valorile cosmice pe care le mai avea în Evul Mediu. Aceasta nu înseamnă neapărat că în mediul urban creştinismul este „degradat" ori „inferior", ci doar că sensibilitatea religioasă a populaţiilor urbane este mult sărăcită. Liturghia cosmică, taina participării Naturii la drama cristologică au devenit inaccesibile pentru creştinii care trăiesc într-un oraş modern. Experienţa lor religioasă nu mai este „deschisă" spre Cosmos, fiind una strict personală; mântuirea este o problemă între om şi Dumnezeul său; în cel mai bun caz, omul se recunoaşte responsabil nu doar în faţa lui Dumnezeu, ci şi în faţa Istoriei. Cosmosul nu mai are însă nici un loc în relaţia om-Dumnezeu-Istorie, ceea ce înseamnă că Lumea nu mai este simţită, nici măcar de creştinul autentic, ca o lucrare a lui Dumnezeu.

Trecerea prin Poarta strâmtă

Ceea ce am spus până acum despre simbolismul corp-casă şi despre omologările antropocosmice legate de aceasta este departe de a epuiza bogăţia extraordinară a subiectului: am fost nevoiţi să ne oprim doar asupra câtorva aspecte, numărul lor fiind foarte mare. „Casa" — deopotrivă *imago mundi* şi replică a corpului omenesc — joacă un rol de seamă în ritualuri şi mitologii. În unele culturi (China protoistorică, Etruria etc.), urnele funerare au forma unei case, cu o deschizătură în partea de sus, pe unde sufletul mortului poate intra şi ieşi.[11] Urna-casă devine într-un fel noul „corp" al răposatului. Tot dintr-o căsuţă, în formă de glugă, iese Strămoşul mitic, şi tot într-o casă-urnă-glugă se ascunde Soarele în timpul nopţii, ivindu-se din nou în zori.[12] Există, aşadar, o legătură structurală între diferitele moduri de *trecere*: de la întuneric la lumină (Soarele), de la preexistenţa unei rase umane la manifestarea ei (Strămoşul mitic), de la Viaţă la Moarte şi la noua existenţă *post-mortem* (sufletul).

Am afirmat în mai multe rânduri că orice formă de „Cosmos" — Universul, Templul, casa, corpul omenesc — are o „deschizătură" în partea de sus. Acum putem înţelege mai bine semnificaţia acestui simbolism: deschizătura îngăduie *trecerea* de la un mod de a fi la altul, de la o stare existenţială la alta. Orice existenţă cosmică este predestinată „trecerii": omul trece de la previaţă la viaţă şi în cele din urmă la moarte, tot aşa cum Strămoşul mitic a trecut de la preexistenţă la existenţă, iar Soarele de la întuneric la lumină.

---

[11] C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit* (Anvers, 1951), pp. 49 şi urm.; *id.*, în *Sinologica*, III, 1953, pp. 229–239, şi fig. 2–3.

[12] C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China* (Zürich, 1955), pp. 47 şi urm., şi fig. 24–25.

Trebuie remarcat că acest fel de „trecere“ se încadrează într-un sistem mai complex, ale cărui articulaţii le-am abordat când am vorbit despre Lună ca arhetip al devenirii cosmice, despre vegetaţie ca simbol al reînnoirii universale şi mai cu seamă despre numeroasele feluri de repetare rituală a cosmogoniei, adică *trecerea* exemplară de la virtual la formal. Se cuvine să precizăm că toate aceste ritualuri şi simbolisme ale „trecerii“ oglindesc o concepţie specifică a existenţei umane: la naştere, omul nu este încă desăvârşit; el trebuie să se nască pentru a doua oară şi ajunge să se împlinească trecând de la o stare imperfectă, embrionară, la starea desăvârşită de adult. Cu alte cuvinte, putem spune că existenţa umană atinge împlinirea în urma unui şir de rituri de trecere, adică de iniţieri succesive.

Ne vom ocupa mai târziu de sensul şi funcţia iniţierii. Acum ne vom opri asupra simbolismului „trecerii“, aşa cum o înţelege omul religios în mediul său familiar şi în viaţa de zi cu zi: în casă, de pildă, pe drumul pe care merge la lucru, pe podurile pe care trece. Acest simbolism face parte din însăşi structura locuinţei. Deschizătura din partea de sus înseamnă dorinţa de a urca spre cer, dorinţa de transcendenţă. *Pragul* arată atât graniţa dintre „înăuntru“ şi „afară“, cât şi posibilitatea de trecere dintr-o parte în cealaltă (de la profan la sacru, de pildă; vezi capitolul I). Ideea de trecere primejdioasă este însă cel mai bine sugerată de imaginile *punţii* şi ale *porţii strâmte*; aşa se şi explică abundenţa acestor imagini în ritualurile şi mitologiile iniţiatice şi funerare. Iniţierea, ca şi moartea, ca şi cunoaşterea absolută sau credinţa, echivalează, în iudeo-creştinism, cu trecerea de la un mod de a fi la altul şi realizează o adevărată mutaţie ontologică. Pentru a sugera trecerea paradoxală (care implică întotdeauna o ruptură şi o transcendenţă), feluritele tradiţii religioase au folosit din plin simbolismul Punţii primejdioase sau cel al

Porţii strâmte. În mitologia iraniană, cei răposaţi trec Puntea Cinvat în călătoria lor *post-mortem*: pentru cei drepţi este lată de nouă lungimi de lance, dar pentru nelegiuiţi este îngustă „precum tăişul unui cuţit" (Dēnkard, IX, XX, 3). Sub Puntea Cinvat se află prăpastia fără fund a Infernului (*Vîdēvdāt*, III, 7). Pe aceeaşi punte trec misticii în călătoria lor extatică spre Cer; şi tot pe aici a urcat, în spirit, Ardā Virāz.[13]

Viziunea Sfântului Pavel ne vorbeşte despre o punte îngustă „asemenea unui fir de păr", care leagă lumea noastră de Paradis. Aceeaşi imagine o întâlnim la scriitorii şi la misticii arabi: puntea este „mai subţire decât un fir de păr" şi leagă Pământul de sferele astrale şi de Paradis. La fel, în tradiţiile creştine, păcătoşii care nu puteau trece puntea erau azvârliţi în Iad. Legendele medievale vorbesc despre „o punte ascunsă sub apă" şi despre un pod-spadă, pe care eroul (Lancelot) trebuie să-l treacă desculţ şi cu mâinile goale: puntea este „mai tăioasă decât o coasă", iar trecerea se face „cu suferinţă şi durere". În tradiţia finlandeză, o punte acoperită cu ace, cuie, brice străbate Infernul: pe ea trec atât morţii, cât şi şamanii, în călătoria lor spre lumea de dincolo. Cam peste tot în lume se întâlnesc descrieri asemănătoare.[14] Trebuie precizat că imagistica s-a păstrat pentru a sugera dificultatea cunoaşterii metafizice şi, în creştinism, a credinţei. „Anevoie se poate călca pe tăişul unui brici, spun poeţii, pentru a arăta cât de greu este drumul către cunoaşterea supremă" (*Kagha Upanişad*, III, 14). „Strâmtă este poarta şi îngustă este calea care duce la Viaţă, şi puţini sunt cei care o află" (Matei, 7, 14).

---

[13] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 357 şi urm.

[14] Cf. *Le Chamanisme*, pp. 419 şi urm.; Maarti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage* (Helsinki, 1952), pp. 112 şi urm.

Cele câteva exemple privitoare la simbolismul inițiatic, funerar și metafizic al punții și al porții ne-au arătat cum anume existența zilnică și „mica lume" pe care o presupune — casa cu uneltele, viața și gesturile de fiecare zi — pot fi valorizate pe plan religios și metafizic. Această viață obișnuită, de toate zilele, este transfigurată în experiența unui om religios, care descoperă peste tot un „cifru". Până și gestul cel mai obișnuit poate trimite la un act spiritual. Drumul și mersul pot fi transfigurate în valori religioase, deoarece orice drum poate simboliza „calea vieții" și orice mers un „pelerinaj", o călătorie spre Centrul Lumii.[15] Dacă faptul de a avea o „casă" înseamnă asumarea unei stări stabile în Lume, cei care au renunțat la casele lor, pelerinii și asceții, își arată prin „mers", prin neîncetata lor mișcare dorința de a ieși din Lume, respingerea oricărei stări în Lume. Casa este un „cuib" și, așa cum spune *Pancavimsha Brāhmaṇa* (XI, XV, 1), „cuibul" înseamnă turme, copii și un cămin, simbolizând lumea familială, socială, economică. Cei ce au ales căutarea, calea spre „Centru", trebuie să renunțe la orice situație familială și socială, la orice „cuib", spre a se consacra cu totul „mersului" către adevărul suprem care, în societățile foarte evoluate, se confundă cu Dumnezeul ascuns, *Deus absconditus*.[16]

Rituri de trecere

Așa cum s-a observat de multă vreme, riturile de trecere joacă un rol important în viața omului religios.[17] Fără

[15] Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 325 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 348 și urm. — *n.t.*).

[16] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Pilgrim's Way* în *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, partea a VI-a, pp. 1–20.

[17] Vezi Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage* (Paris, 1909).

îndoială, ritul de trecere prin excelență este reprezentat de inițierea de pubertate, de trecerea de la o categorie de vârstă la alta (de la copilărie sau adolescență la tinerețe). Există însă și rituri de trecere la naștere, la căsătorie ori la moarte, și s-ar putea spune că, în fiecare dintre aceste cazuri, este vorba tot de o inițiere, pentru că întotdeauna are loc o schimbare radicală de regim ontologic și de statut social. Atunci când se naște, copilul nu are decât o existență fizică, nefiind încă recunoscut de familie, nici primit de societate. Riturile îndeplinite îndată după naștere sunt acelea care îi dau nou-născutului statutul de „viu" propriu-zis; datorită acestor rituri, copilul este integrat în comunitatea celor vii.

Și căsătoria este un prilej de trecere de la un grup socio-religios la altul. Tânărul căsătorit părăsește grupul celibatarilor pentru a se alătura de acum înainte capilor de familie. Orice căsătorie implică o tensiune și o primejdie, declanșează o criză; de aceea se face printr-un rit de trecere. Grecii numeau căsătoria *telos*, consacrare, iar ritualul nupțial îl amintea pe cel al misterelor.

În ceea ce privește moartea, riturile sunt cu atât mai complexe cu cât este vorba nu doar de un „fenomen natural" (viața sau sufletul care părăsesc trupul), ci și de o schimbare de regim deopotrivă ontologic și social: răposatul va trece prin anumite încercări de care depinde propria lui soartă dincolo de mormânt, trebuind în același timp să fie recunoscut și acceptat de comunitatea morților. La unele popoare, numai îngroparea rituală confirmă moartea, cel care nu este înmormântat după datină nefiind socotit mort. La altele, moartea cuiva nu este recunoscută ca fiind adevărată decât după îndeplinirea ceremoniilor funerare sau dacă sufletul răposatului a fost însoțit prin ritualuri până la noua sa locuință, în lumea de dincolo, unde a fost întâmpinat de comunitatea morților.

Pentru omul areligios, naşterea, căsătoria, moartea sunt evenimente care nu privesc decât individul şi familia acestuia şi doar arareori — în cazul unor şefi de stat ori al unor politicieni — reprezintă evenimente cu implicaţii politice. Dintr-o perspectivă areligioasă a existenţei, toate aceste „treceri" şi-au pierdut caracterul ritual: ele nu mai înseamnă nimic altceva decât ceea ce arată actul concret al unei naşteri, al unui deces ori al unei uniri sexuale recunoscute în mod oficial. Să mai adăugăm că experienţa cu totul areligioasă a vieţii se întâlneşte destul de rar în stare pură, chiar şi în societăţile cele mai secularizate. O asemenea experienţă cu totul areligioasă ar putea deveni curentă într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, dar deocamdată este destul de rară. Ceea ce se întâlneşte în lumea profană este o secularizare radicală a morţii, a căsătoriei şi a naşterii, dar, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, se mai păstrează încă urme şi nostalgii ale comportamentelor religioase abolite.

Cât despre ritualurile iniţiatice propriu-zise, se cuvine să facem deosebirea dintre iniţierile de pubertate (categorie de vârstă) şi ceremoniile de intrare într-o societate secretă: diferenţa cea mai importantă constă în faptul că *toţi* adolescenţii trebuie să treacă prin iniţierea de vârstă, în vreme ce societăţile secrete nu sunt rezervate decât unui număr restrâns de adulţi. Instituirea iniţierii de pubertate pare să fie mai veche decât aceea a societăţii secrete; este de altfel şi mai răspândită, fiind atestată la nivelurile cele mai arhaice de cultură, ca de pildă la australieni şi la locuitorii Ţării de Foc. Nu ne-am propus să descriem aici ceremoniile iniţiatice în toată complexitatea lor. Ceea ce ne interesează este faptul că, încă din stadiile arhaice de cultură, iniţierea joacă un rol capital în pregătirea religioasă a omului şi constă în esenţă într-o schimbare de regim ontologic pentru neofit. Acest lucru ni

se pare foarte important pentru înțelegerea omului religios, deoarece ne arată că omul societăților primitive nu se socotește „împlinit“ așa cum este el „dat“ la nivelul natural al existenței: ca să ajungă om adevărat, trebuie să părăsească prin moarte această viață dintâi (naturală) și să renască la o altă viață, superioară, care este deopotrivă religioasă și culturală.

Cu alte cuvinte, primitivul își așază idealul de umanitate pe un plan supraomenesc. După părerea lui, 1⁰ nu poți fi om împlinit decât după ce ai depășit și ai abolit într-un fel umanitatea „naturală“, pentru că inițierea se reduce în cele din urmă la o experiență paradoxală, supranaturală, a morții și a învierii, sau a unei noi nașteri; 2⁰ riturile inițiatice cuprinzând încercări, moartea și învierea simbolică au fost întemeiate de către zei, Eroii civilizatori ori Strămoșii mitici; aceste rituri au deci o origine supraomenească și, împlinindu-le, neofitul imită un comportament supraomenesc, divin. Se cuvine să reținem acest lucru, care arată încă o dată că omul religios *se vrea deosebit* de ceea ce este la nivel „natural“ și se străduiește *să se împlinească* după imaginea ideală care i-a fost dezvăluită prin mituri. Omul primitiv încearcă să atingă un *ideal religios de umanitate*, și acest efort conține germenii tuturor eticilor elaborate mai târziu în societățile evoluate. Bineînțeles, inițierea ca act religios nu mai există în societățile areligioase contemporane. Dar, după cum vom putea constata în cele ce urmează, *pattern*-urile inițierii, deși puternic desacralizate, se mai păstrează încă în lumea modernă.

Fenomenologia inițierii

Inițierea cuprinde îndeobște o triplă revelație: a sacrului, a morții și a sexualității.[18] Copilul nu cunoaște nimic din aceste experiențe; inițiatul le cunoaște, și le asumă și le integrează în noua sa personalitate. Să mai adăugăm că, dacă neofitul moare la vârsta copilăriei, în timpul vieții profane, neregenerate, ca să renască la o existență nouă, sanctificată, renaște și la un mod de a fi care îngăduie cunoașterea, *știința*. Inițiatul nu este numai un „nou-născut", ori un „înviat din morți", ci este un om care *știe*, care cunoaște tainele, care a avut revelații de ordin metafizic. În timpul uceniciei sale din pădure, învață tainele sacre: miturile legate de zei și de originea lumii, numele adevărate ale zeilor, rolul și originea instrumentelor rituale folosite în timpul ceremoniilor de inițiere (de pildă acele *bull-roarers*, cuțitele de silex pentru circumcizie etc.). Inițierea echivalează cu maturizarea spirituală, tema fiind întâlnită în toată istoria religioasă a omenirii: inițiatul, cel care a pătruns tainele, *este cel care știe.*

Ceremonia începe întotdeauna prin despărțirea neofitului de familie și retragerea sa în pădure. Există de pe acum un simbol al Morții: pădurea, jungla, întunericul reprezintă lumea de dincolo, „Infernul". În unele locuri se crede că vine un tigru care îi poartă pe candidați în spinare până în pădure: fiara îl întruchipează pe Strămoșul mitic, Dascălul inițierii, care îi conduce pe adolescenți în Infern. În alte părți, credința spune că neofitul este înghițit de un monstru, în pântecele căruia domnește Noaptea cosmică: este lumea embrionară a existenței, atât pe plan cosmic, cât și pe planul vieții omenești. În numeroase regiuni există în pădure o colibă ini-

---

[18] Pentru tot ceea ce urmează, vezi M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 254 și urm.; *id.*, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, 1959).

țiatică, unde tinerii candidați trec printr-o parte din încercări și învață tradițiile secrete ale tribului. Or, coliba inițiatică simbolizează pântecele mamei.[19] Moartea neofitului înseamnă întoarcerea la starea embrionară, ceea ce nu trebuie înțeles doar în sensul fiziologiei omenești, ci și într-o accepție cosmologică: starea foetală echivalează cu o întoarcere provizorie la modul virtual, precosmic.

Alte ritualuri pun în lumină simbolismul morții inițiatice. La unele popoare, candidații sunt îngropați sau culcați în niște gropi proaspăt săpate, sau sunt acoperiți cu crengi și trebuie să stea nemișcați precum morții, ori sunt frecați pe tot trupul cu un praf alb, ca să semene cu spectrele. De altfel neofiții imită comportamentul spectrelor, pentru că nu se slujesc de mâini și de degete ca să mănânce, ci apucă hrana cu dinții, cum se zice că fac sufletele morților. În sfârșit, suferințele prin care trece urmăresc să arate, printre altele, că neofitul supus torturii și mutilării trebuie să fie chinuit, sfâșiat, fiert ori fript de către demonii-dascăli ai inițierii, adică Strămoșii mitici. Suferințele fizice corespund stării celui care este „mâncat" de demonul-fiară, sfârtecat de colții monstrului inițiatic, mistuit în pântecele acestuia. Mutilările (scosul dinților, tăierea degetelor) cuprind și ele un simbolism al morții. Mutilările sunt legate în cea mai mare parte de divinitățile lunare. Or, Luna dispare periodic, *moare*, renăscând după trei nopți. Simbolismul lunar arată că moartea este prima condiție a oricărei regenerări mistice.

În afară de operațiile specifice, cum ar fi circumcizia și subincizia, precum și de mutilările inițiatice, mai sunt și alte semne exterioare care înfățișează moartea și învierea: tatuaje, sacrificări. Cât despre simbolismul renașterii mistice, acesta

[19] R. Thurnwald, *Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten* în *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940, p. 393.

se prezintă sub numeroase forme. Candidații primesc alte nume, care vor fi de acum înainte numele lor adevărate. La unele triburi, tinerii inițiați trebuie să uite tot ceea ce li s-a întâmplat în viața anterioară: îndată după inițiere sunt hrăniți ca niște copii mici, duși de mână și învățați din nou cum să se poarte. De obicei, tinerii învață în pădure o limbă nouă, sau cel puțin un vocabular secret, accesibil doar inițiaților. După cum se vede, o dată cu inițierea, viața este luată de la capăt. Simbolismul celei de-a doua nașteri se exprimă uneori prin gesturi concrete. La unele popoare bantu, înainte de a fi circumcis, băiatul este supus unei ceremonii cunoscute sub numele de „a doua naștere“.[20] Tatăl sacrifică un berbec; după trei zile, învelește copilul în prapure și în pielea animalului. Înainte de a fi însă învelit, copilul trebuie să se urce în pat și să țipe ca un nou-născut. Pe urmă trebuie să stea timp de trei zile învelit în pielea de berbec. La aceleași popoare, morții sunt îngropați după ce au fost înveliți în piei de berbec și așezați în poziția fătului. Simbolismul renașterii mitice prin îmbrăcarea rituală într-o piele de animal este atestat, de altfel, în culturile foarte evoluate (India, Egiptul antic).

În scenariile inițiatice, simbolismul nașterii însoțea aproape întotdeauna simbolismului Morții. În contextele inițiatice, moartea înseamnă depășirea condiției profane, nesanctificate, condiția „omului natural“, care nu cunoaște sacrul și nu înțelege spiritul. Taina inițierii îi dezvăluie treptat neofitului adevăratele dimensiuni ale existenței: introducându-l în sacru, inițierea îl obligă să-și asume responsabilitatea de om. Trebuie să reținem de aici un element important, și anume că accesul la spiritualitate este redat, în societățile arhaice, printr-un simbolism al Morții și al unei noi nașteri.

---

[20] M. Canney, *The Skin of Rebirth* în *Man*, iulie 1939, nr. 91, pp. 104–105.

Confrerii ale bărbaților și societăți secrete ale femeilor

Riturile de intrare în societățile de bărbați cuprind aceleași încercări și reiau aceleași scenarii inițiatice. Însă, cum am mai spus, apartenența la confreriile de bărbați presupune o selecție: nu toți cei care au trecut prin inițierea de pubertate vor face parte din societatea secretă, deși toți doresc acest lucru.[21]

Vom da un singur exemplu: la triburile africane mandja și banda există o societate secretă cunoscută sub numele de Ngakola. După mitul povestit neofiților în timpul inițierii, monstrul Ngakola avea puterea de a-i ucide pe oameni, înghițindu-i, spre a-i scuipa apoi, reînnoiți. Neofitul este băgat într-o cușcă reprezentând corpul monstrului. Aude de acolo glasul înspăimântător al lui Ngakola, este biciuit și torturat; i se spune că „a ajuns în pântecele lui Ngakola" și este pe cale de a fi mistuit. După ce trece și prin alte încercări, dascălul inițiator vestește în cele din urmă că Ngakola, care îl inițiase pe neofit, l-a scuipat.[22]

Regăsim aici simbolismul morții prin înghițirea de către un monstru, simbolism extrem de important în inițierile de pubertate. Să nu uităm că riturile de intrare într-o confrerie secretă corespund întru totul inițierilor de pubertate: recluziune, torturi și încercări inițiatice, moarte și înviere, impunere a unui nou nume, învățare a unei limbi secrete etc.

---

[21] Cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902); O. Höfler, *Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt pe Main, 1934); R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, I–III (Cassel, 1936 și urm.); W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).

[22] E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I (Uppsala, 1953), pp. 264 și urm.

Există şi iniţieri feminine. Nu trebuie să ne aşteptăm să regăsim în riturile iniţiatice şi tainele rezervate femeilor aceleaşi simbolism sau, mai bine zis, expresii simbolice identice celor care fac parte din iniţierile şi confreriile masculine. Există totuşi un element comun, şi anume o experienţă religioasă profundă pe care se întemeiază toate aceste rituri şi mistere. *Accesul la sacralitate*, aşa cum se dezvăluie ea prin asumarea condiţiei de femeie, este elementul fundamental atât al riturilor iniţiatice de pubertate, cât şi al celor de intrare în societăţile secrete feminine (*Weiberbünde*).

Iniţierea începe o dată cu prima menstruaţie. Acest simptom fiziologic determină o ruptură, smulgerea fetei din lumea ei obişnuită: tânăra este imediat izolată, despărţită de comunitate şi dusă într-o colibă anume, în pădure sau cel puţin într-un colţ întunecos al locuinţei. Tânăra catamenială trebuie să stea într-o poziţie anume, destul de incomodă, şi să se ferească de razele Soarelui şi de atingerea celorlalţi. Poartă un veşmânt anume sau un semn, o culoare care îi este într-un fel rezervată, şi se hrăneşte doar cu alimente crude.

Izolarea şi recluziunea în întuneric, într-o colibă lipsită de lumină, în pădure, ne trimit la simbolismul morţii iniţiatice a băieţilor izolaţi în pădure, închişi în colibe. Există totuşi o deosebire, şi anume aceea că, la fete, izolarea are loc îndată după prima menstruaţie, fiind deci individuală, în vreme ce la băieţi este colectivă. Deosebirea se explică prin aspectul fiziologic al sfârşitului copilăriei, lesne de observat la fete. Tinerele alcătuiesc în cele din urmă un grup, iar în acest caz iniţierea este colectivă şi încredinţată unor bătrâne.

Cât despre *Weiberbünde*, acestea sunt întotdeauna legate de taina naşterii şi a fertilităţii. Taina naşterii, adică descoperirea de către femeie a darului său de *creatoare pe planul vieţii,* este o experienţă religioasă care nu poate fi transpusă în termeni de experienţă masculină. Se poate înţelege de ce

naşterea a stat la baza unor ritualuri secrete feminine care aduc uneori cu nişte adevărate mistere. Urme ale acestor mistere s-au păstrat chiar şi în Europa.[23]

Ca şi în cazul bărbaţilor, există numeroase forme de asociaţii feminine în care secretul şi misterul sporesc treptat. Mai întâi, orice fată şi orice tânără căsătorită trec printr-o iniţiere generală, care ajunge la instituirea acelor *Weiberbünde*. Există apoi asociaţiile feminine de mistere, ca în Africa sau ca grupurile Menadelor din Antichitate. Se ştie că aceste confrerii feminine secrete au dispărut foarte târziu.

Moarte şi iniţiere

Simbolismul şi ritualul iniţiatic care cuprind înghiţirea de către un monstru au ocupat un loc important atât în iniţieri, cât şi în miturile eroice şi în mitologiile Morţii. Simbolismul întoarcerii în pântece are întotdeauna o valoare cosmologică. În chip simbolic, lumea întreagă se întoarce, o dată cu neofitul, în Noaptea cosmică, spre a putea fi apoi creată din nou, adică pentru a fi regenerată. După cum am văzut (capitolul II), mitul cosmologic este rostit în scopuri terapeutice. Ca să se vindece, bolnavul trebuie ajutat *să se nască din nou*, iar modelul arhetipal al naşterii este cosmogonia. Lucrarea Timpului trebuie abolită, spre a se putea ajunge din nou la clipa aurorală dinaintea Creaţiei, ceea ce înseamnă, în plan uman, întoarcerea la „fila albă“ a existenţei, la începutul absolut, când nimic nu era încă întinat, nimic nu era încă stricat.

Pătrunderea în pântecele monstrului — sau „îngroparea“ simbolică, sau izolarea în cabana iniţiatică — echivalează

[23] Cf. R. Wolfram, *Weiberbünde* în *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143 şi urm.

cu o întoarcere în întunericul primordial, în Noaptea cosmică. Ieşirea din pântece, din cabana întunecoasă ori din „mormântul" iniţiatic echivalează cu o cosmogonie. Moartea iniţiatică repetă întoarcerea exemplară în Haos, pentru a permite repetarea cosmogoniei şi pregătirea noii naşteri. Întoarcerea în Haos se verifică uneori în cele mai mici amănunte: este, de pildă, cazul bolilor inţiatice ale viitorilor şamani, care au fost adesea socotite adevărate stări de nebunie. Asistăm, într-adevăr, la o criză totală, care duce uneori la dezintegrarea personalităţii.[24] „Haosul psihic" arată că omul profan este pe cale de a se „dizolva" şi că o nouă personalitate este pe punctul de a se naşte.

Înţelegem de ce aceeaşi schemă iniţiatică — suferinţă, moarte şi înviere (re-naştere) — se regăseşte în toate misterele, atât în riturile de pubertate, cât şi în cele de intrare într-o societate secretă, şi de ce acelaşi scenariu poate fi descifrat în tulburătoarele experienţe intime care precedă vocaţia mistică (la primitivi, „bolile iniţiatice" ale viitorilor şamani). Omul societăţilor primitive s-a străduit să învingă moartea, transformând-o în *rit de trecere*. Altfel spus, moartea înseamnă la primitivi desprinderea de ceva *ce nu era esenţial*, de obicei viaţa profană. Aşadar, moartea ajunge să fie socotită suprema iniţiere şi începutul unei noi existenţe spirituale; mai mult încă, naşterea, moartea şi regenerarea (re-naşterea) au fost înţelese drept cele trei momente ale aceleiaşi taine, şi toată strădania spirituală a omului arhaic a încercat să arate că nu trebuie să existe nici o ruptură între cele trei momente. Nu te poţi *opri* într-unul din aceste trei momente. Mişcarea, regenerarea continuă la nesfârşit. Repeţi mereu cosmogonia, ca să fii sigur că faci bine un anume lucru — un copil, de pildă, ori o casă —, sau îţi împlineşti o vocaţie

[24] Cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 36 şi urm.

spirituală. De aceea riturile de inițiere au întotdeauna o valență cosmogonică.

„A doua naştere" şi zămislirea spirituală

Scenariul iniţiatic, adică moartea din condiţia profană urmată de re-naşterea într-o lume sacră, în lumea zeilor, joacă un rol important în religiile evoluate. Un exemplu binecunoscut este cel al sacrificiului la indieni, cu scopul de a dobândi după moarte Cerul, un loc alături de zei sau calitatea de zeu (*devātma*). Cu alte cuvinte, prin sacrificiu se dobândeşte o condiție supraomenească, iar rezultatul poate fi omologat cu cel obținut prin inițierile arhaice. Cel ce face sacrificiul trebuie să fie însă mai întâi consacrat de către preoţi, iar această consacrare (*dīkṣā*) implică un simbolism iniţiatic de sorginte obstetrică; de fapt, *dīkṣā* îl transformă în făt prin ritual pe cel ce urmează să facă sacrificiul, făcându-l să se nască pentru a doua oară.

Textele insistă cu deosebire asupra sistemului de omologare prin care cel care face sacrificiul este supus unui *regressus ad uterum*, urmat de o nouă naştere.[25] Iată, de pildă, ce spune *Aitareya Brāhmaṇa* (I, 3): „Preoții îl preschimbă în făt pe cel căruia îi dau consacrarea (*dīkṣā*). Îl stropesc cu apă: apa este sământa bărbătească... Îl duc într-o încăpere anume: încăperea este pântecele în care se întoarce cel ce face *dīkṣā*; îl îndeamnă aşadar să intre în pântecele care îl aşteaptă. Îl acoperă cu un veşmânt; veşmântul este amnionul... Pe deasupra se pune o piele de antilopă neagră; cori-

[25] Cf. Silvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898), pp. 104 şi urm.; H. Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals* (în C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 107–130).

onul se află, într-adevăr, peste amnion... Ține pumnii strânși pentru că fătul stă în pântece cu pumnii strânși, iar copilul are pumnii strânși când se naște[26]... Desface pielea de antilopă și o dă jos, ca să se poată îmbăia; copiii vin pe lume fără corion. Își păstrează veșmântul la intrare, deoarece copilul se naște învelit în amnion."

Cunoașterea sacră și, prin extensie, înțelepciunea sunt socotite rodul unei inițieri, și se cuvine amintit ca un fapt semnificativ că simbolismul obstetric legat de trezirea conștiinței supreme se regăsește atât în vechea Indie, cât și în Grecia. Nu degeaba se compara Socrate cu o moașă, pentru că îl ajuta pe om să se nască la conștiința de sine, aducea pe lume „omul nou". Același simbolism se regăsește în tradiția budistă: călugărul își părăsea numele de familie și devenea „fiul lui Buddha" (*sākya-putto*), pentru că era „născut printre sfinți" (*ariya*). Așa cum spunea vorbind despre sine Kassapa: „Fiu natural al Preafericitului, născut din gura lui, din *dhamma* (Doctrina), șlefuit de *dhamma*" etc. (*Saṃyutta Nikāya*, II, 221).

Nașterea inițiatică presupunea moartea din existența profană. Schema s-a păstrat atât în hinduism, cât și în budism. Yoghinul „părăsește această viață" pentru a renaște la un alt mod de a fi, cel reprezentat de eliberare. Buddha arăta calea și mijloacele de a muri din condiția umană profană, adică sclavia și neștiința, pentru a renaște în libertate, fericire și *nirvāṇa*. Terminologia indiană a renașterii inițiatice trimite uneori la simbolismul arhaic al „trupului nou" dobândit de neofit prin inițiere. O spune chiar Buddha: „Le-am arătat învățăceilor mei mijloacele prin care pot crea, pornind de la acest corp (alcătuit din cele patru elemente, supuse stricăciunii), un alt corp de substanță intelectuală (*rūpim mano-*

[26] Cu privire la simbolismul cosmologic al pumnilor strânși, cf. C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 96 și urm. și *passim*.

mayam), întreg şi înzestrat cu însuşiri transcendentale (*abhinindriyam*)."[27]

Simbolismul celei de-a doua naşteri sau al zămislirii ca acces la spiritualitate a fost preluat şi valorizat de către iudaismul alexandrin şi de către creştinism. Filon foloseşte din plin tema zămislirii în legătură cu naşterea vieţii spirituale la o viaţă superioară (cf. de ex. Abraham, XX, 99). La rândul său, Sfântul Pavel vorbeşte de „fiu spiritual", de fiii pe care i-a născut prin credinţă. „Tit, adevăratul meu fiu după credinţa cea de obşte" (Epistolă către Tit, 1, 4). „Te rog pe tine pentru fiul meu, pe care l-am născut fiind în lanţuri, Onisim" (Epistolă către Filimon, 10).

Nu este cazul să ne oprim asupra deosebirilor dintre „fiii" pe care îi „zămislea" „întru credinţă" apostolul Pavel şi „fiii lui Buddha", sau cei pe care îi „aducea pe lume" Socrate, ori „nou-născuţii" din iniţierile primitive. Deosebirile sunt evidente. Puterea însăşi a ritului era cea care „ucidea" şi „învia" neofitul în societăţile arhaice, tot aşa cum puterea ritului îl preschimba în făt pe cel ce urma să facă un sacrificiu, la hinduşi. Dimpotrivă, Buddha „năştea" prin „gură", adică făcându-şi cunoscută doctrina (*dhamma*); datorită cunoaşterii supreme dezvăluite de *dhamma*, învăţăcelul se năştea la o nouă viaţă, care îl putea duce până în pragul Nirvanei. La rândul său, Socrate spunea că face exact ceea ce face o moaşă, adică ajuta la „venirea pe lume" a omului adevărat pe care fiecare îl purta în sine. Pentru Sfântul Pavel, situaţia este diferită: el „zămislea" fii spirituali prin credinţă, adică printr-o taină întemeiată de Cristos însuşi.

---

[27] *Majjhima-Nikâya*, II, 17; cf. de asemenea M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, pp. 172 şi urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 146 şi urm. — *n.t.*).

De la o religie la alta, de la o gnoză sau de la o înțelepciune la alta, tema străveche a celei de-a doua nașteri capătă valori noi, care schimbă uneori cu totul conținutul experienței. Rămâne totuși un element comun, invariabil, care ar putea fi definit astfel: *accesul la viața spirituală cuprinde întotdeauna moartea din condiția profană, urmată de o nouă naștere.*

Sacrul și profanul în lumea modernă

Deși am stăruit asupra inițierii și a riturilor de trecere, subiectul este departe de a fi epuizat, așa că nu putem afirma decât că am desprins câteva aspecte esențiale. Pentru că am vorbit ceva mai mult despre inițiere, am fost nevoiți să trecem peste o serie întreagă de situații socio-religioase de mare importanță pentru înțelegerea lui *homo religiosus*: nu am amintit deci nimic despre Suveran, despre șaman, despre preot, despre războinic etc. Cu alte cuvinte, lucrarea de față este sumară și incompletă, neputând fi socotită decât o scurtă introducere într-un subiect extrem de bogat.

Subiectul, extrem de bogat, nu prezintă interes doar pentru istoricii religiilor, pentru etnologi și sociologi, ci și pentru istorici, psihologi și filozofi. Cunoașterea stărilor asumate de omul religios, pătrunderea în universul său spiritual înseamnă, în ultimă instanță, o mai bună cunoaștere generală a omului. Este adevărat că stările asumate de omul religios al societăților primitive și al civilizațiilor străvechi au fost demult depășite de Istorie, ceea ce nu înseamnă că au și dispărut fără urmă; datorită lor suntem ceea ce suntem, și putem spune așadar că ele fac parte din propria noastră istorie.

Așa cum am afirmat de atâtea ori, omul religios își asumă un mod de existență specific în lume și, în pofida nu-

mărului apreciabil de forme istorico-religioase, acest mod specific poate fi întotdeauna recunoscut. Oricare ar fi contextul istoric în care se încadrează, *homo religiosus* crede întotdeauna în existența unei realități absolute, *sacrul*, care transcende această lume, unde totuși se manifestă, sanctificând-o și făcând-o reală. *Homo religiosus* crede că originea vieții este sacră și că existența umană își actualizează toate potențele în măsura în care este religioasă, adică în măsura în care participă la realitate. Zeii au creat omul și Lumea, Eroii civilizatori au desăvârșit Creația, iar istoria tuturor acestor lucrări divine și semidivine s-a păstrat în mituri. Reactualizând istoria sacră, imitând comportamentul divin, omul se instalează și rămâne în preajma zeilor, adică în real și în semnificativ.

Nu este greu de văzut ce anume deosebește modul de a fi în lume de existența unui om areligios. Mai întâi de toate, omul areligios respinge transcendența, acceptă relativitatea „realității" și chiar se îndoiește uneori de sensul existenței. Marile culturi ale trecutului au cunoscut și ele oameni areligioși, care au existat poate și la nivelurile arhaice de cultură, deși încă nu sunt atestați de nici un document. Abia societățile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscându-se doar ca subiect și agent al Istoriei și refuzând orice chemare la transcendență. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiția umană, așa cum poate fi ea descifrată în diversele situații istorice. Omul *se făurește* pe sine, și nu ajunge să se făurească întru totul decât în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este prin excelență o piedică în calea libertății sale. Omul nu va deveni el însuși decât atunci când va fi în întregime demistificat, și nu va fi cu adevărat liber decât după ce-l va fi ucis pe ultimul zeu.

Nu ne-am propus să abordăm aici această luare de poziţie filozofică. Trebuie totuşi să constatăm că, în ultimă instanţă, omul modern areligios îşi asumă o existenţă tragică şi că alegerea sa existenţială nu este lipsită de măreţie. Acest om areligios descinde însă din *homo religiosus* şi este, fie că vrea sau nu, opera acestuia, adică s-a constituit datorită unor stări asumate de strămoşii săi, fiind în cele din urmă rezultatul unui proces de desacralizare. Aşa cum „Natura" este un produs al secularizării treptate a Cosmosului, lucrare a lui Dumnezeu, omul profan este rezultatul unei desacralizări a existenţei umane. Aceasta înseamnă însă că omul areligios s-a constituit, spre deosebire de predecesorul său, străduindu-se să se „golească" de orice urmă de religiozitate şi de semnificaţie transumană. El se recunoaşte pe sine în măsura în care „se eliberează" şi „se purifică" de „superstiţiile" strămoşilor săi. Cu alte cuvinte, omul profan, fie că vrea sau nu, mai păstrează urme ale comportamentului omului religios, însă golite de orice semnificaţie religioasă. Orice ar face, poartă o moştenire şi nu-şi poate aboli trecutul, fiind el însuşi produsul acestuia. Omul areligios este alcătuit dintr-un şir de negări şi de refuzuri, dar este obsedat în continuare de realităţile de care s-a lepădat. Ca să aibă o lume a lui, a desacralizat lumea în care trăiau strămoşii, fiind nevoit să adopte un comportament contrar celui de dinainte, dar pe care îl simte mereu gata să izbucnească, sub o formă sau alta, în adâncul fiinţei lui.

Aşa cum am mai arătat, omul areligios *în stare pură* este un fenomen mai degrabă rar, chiar şi în cea mai desacralizată dintre societăţile moderne. Majoritatea celor „fără religie" au încă un comportament religios, chiar dacă nu-şi dau seama. Nu este vorba doar de mulţimea „superstiţiilor" sau a „tabuurilor" omului modern, care au toate o structură şi o origine magico-religioasă. Omul modern, care se simte şi

se pretinde areligios, dispune încă de o întreagă mitologie ascunsă şi de numeroase ritualisme degradate. Petrecerile care însoţesc Anul Nou sau mutarea într-o casă nouă prezintă, sub formă laicizată, structura unui ritual de înnoire. Acelaşi fenomen se poate constata cu prilejul serbărilor şi petrecerilor care însoţesc căsătoria sau naşterea unui copil, obţinerea unui loc nou de muncă, promovarea socială etc.

S-ar putea scrie o întreagă lucrare despre miturile omului modern, despre mitologiile ascunse în spectacolele care-i fac plăcere, în cărţile pe care le citeşte. Cinematograful, adevărată „fabrică de vise", preia şi foloseşte nenumărate motive mitice: lupta dintre Erou şi Monstru, înfruntările şi încercările iniţiatice, figurile şi imaginile exemplare („Fata", „Eroul", peisajul paradiziac, „Infernul" etc.). Până şi lectura are o funcţie mitologică, nu numai pentru că înlocuieşte rostirea miturilor în societăţile arhaice şi literatura orală, care se mai păstrează în comunităţile rurale din Europa, ci mai ales pentru că lectura îi permite omului modern o „ieşire din Timp", asemănătoare cu cea înlesnită de mituri. Fie că-şi „omoară" timpul cu un roman poliţist ori pătrunde în universul temporal străin pe care-l reprezintă orice roman, omul modern este proiectat, prin lectură, în afara duratei sale personale şi integrat altor ritmuri, trăind într-o altă „istorie".

Majoritatea celor „fără religie" nu sunt de fapt eliberaţi de comportamentele religioase, de teologii şi mitologii, fiind uneori prinşi într-un adevărat hăţiş magico-religios, degradat până la caricatură şi, prin urmare, greu de recunoscut. Procesul desacralizării existenţei umane a dat adesea naştere la forme hibride de magie trivială şi de religiozitate de faţadă. Nu ne gândim nicidecum la nenumăratele „religii mici" care au răsărit precum ciupercile în oraşele moderne, la biserici, secte şi şcoli pseudo-oculte, neospiritualiste sau aşa-zis ermetice, pentru că aceste fenomene ţin tot de sfera religio-

zităţii, deşi reprezintă, aproape fără excepţie, aspecte aberante de pseudomorfoză. Nu facem câtuşi de puţin aluzie la numeroasele mişcări politice şi profetisme sociale, a căror structură mitologică este uşor de ghicit, ca să nu mai vorbim de fanatismul religios. Ajunge să dăm un singur exemplu, amintind structura mitologică a comunismului şi sensul său eshatologic. Marx preia şi prelungeşte unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico-mediteraneene, şi anume rolul izbăvitor al celui Drept („alesul", „unsul", „neîntinatul", „trimisul"; în zilele noastre, proletariatul), ale cărui suferinţe sunt chemate să schimbe statutul ontologic al lumii. Societatea fără clase despre care vorbea Marx şi dispariţia tensiunilor istorice îşi găsesc de fapt precedentul în mitul Vârstei de Aur, cu care ar începe şi s-ar sfârşi Istoria, după numeroase tradiţii. Marx a îmbogăţit acest mit străvechi cu o întreagă ideologie mesianică iudeo-creştină: pe de o parte, rolul profetic şi funcţia soteriologică pe care i le atribuie proletariatului; pe de altă parte, lupta finală dintre Bine şi Rău, care ar putea fi asemuită fără greutate cu înfruntarea apocaliptică dintre Cristos şi Anticrist, urmată de izbânda hotărâtoare a celui dintâi. Nu este deloc lipsit de importanţă faptul că Marx preia speranţa eshatologică iudeo-creştină într-un sfârşit absolut al Istoriei, ceea ce îl deosebeşte de alţi filozofi istoricişti (de pildă, Croce şi Ortega y Gasset), pentru care tensiunile Istoriei sunt consubstanţiale condiţiei umane şi nu pot fi niciodată abolite în întregime.

Comportamentele religioase camuflate sau degenerate nu se întâlnesc doar în „religiile mici" sau în misticile politice, ci şi în mişcările care se proclamă laice şi chiar antireligioase. De pildă nudismul sau mişcările pentru libertatea sexuală absolută se bazează pe ideologii în care se pot desluşi urmele „nostalgiei Paradisului", dorinţa de întoarcere la starea ede-

nică de dinaintea căderii, când nu exista păcat şi nici ruptură între plăcerile cărnii şi conştiinţă.

De asemenea, este interesant de observat că scenariile iniţiatice se păstrează în numeroase fapte şi gesturi ale omului areligios din zilele noastre. Nu ne referim, desigur, la situaţiile care cuprind un anumit tip de iniţiere, fără îndoială degradat; de exemplu războiul, şi în primul rând luptele individuale (mai ales dintre aviatori), care presupun „încercări" omologabile celor cuprinse în iniţierile militare tradiţionale, chiar dacă, în zilele noastre, combatanţii nu-şi mai dau seama de semnificaţia profundă a „încercărilor" şi nu se mai folosesc de valoarea lor iniţiatică. Chiar unele tehnici specifice vremurilor moderne, cum este psihanaliza, mai păstrează schema iniţiatică. Pacientului i se cere să coboare în adâncul fiinţei sale, să-şi retrăiască trecutul, să-şi înfrunte din nou traumele, iar această operaţie primejdioasă seamănă, din punct de vedere formal, cu coborârea iniţiatică în „Infern", printre larve, şi cu luptele cu „monştrii". Aşa cum iniţiatul trebuia să iasă învingător din încercările la care este supus, să „moară" şi să „învie" pentru a putea ajunge la o existenţă pe deplin responsabilă şi deschisă valorilor spirituale, pacientul supus psihanalizei în zilele noastre trebuie să-şi înfrunte propriul „subconştient", bântuit de larve şi monştri, spre a-şi recăpăta sănătatea psihică şi a se integra în lumea valorilor culturale.

Iniţierea este atât de strâns legată de modul de a fi al speciei umane încât un mare număr de gesturi şi fapte ale omului modern repetă scenarii iniţiatice. De multe ori, „lupta cu viaţa", „încercările" şi „greutăţile" aflate în calea unei vocaţii ori a unei cariere amintesc într-un fel de încercările iniţiatice: în urma „loviturilor" pe care le primeşte, a „suferinţei" şi a „chinurilor" morale sau chiar fizice la care este supus, un tânăr „se încearcă" pe sine, îşi cunoaşte posibilităţile, devine conştient de puterile sale şi ajunge în cele din urmă el însuşi,

adult şi creator din punct de vedere spiritual (este vorba, desigur, de spiritualitate aşa cum este ea înţeleasă în lumea modernă). Orice existenţă umană este alcătuită dintr-un şir de încercări şi cuprinde experienţa repetată a „morţii" şi a „învierii". Din pespectivă religioasă, existenţa se întemeiază deci pe iniţiere, şi s-ar putea spune chiar că, în măsura în care ajunge să se împlinească, existenţa umană este ea însăşi o iniţiere.

În general, majoritatea celor „fără religie" mai împărtăşesc pseudoreligii şi mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce omul profan este urmaşul lui *homo religiosus* şi nu-şi poate anula propria istorie, altfel spus comportamentele strămoşilor săi religioşi, datorită cărora este ceea ce este. Cu atât mai mult cu cât o mare parte a existenţei sale se hrăneşte din pulsiuni izvorâte din adâncul fiinţei, din zona numită inconştient. Un om exclusiv raţional este o abstracţiune, neputând fi întâlnit în realitate. Orice fiinţă omenească este alcătuită deopotrivă din activitate conştientă şi experienţe iraţionale. Or, conţinutul şi structurile inconştientului prezintă asemănări izbitoare cu imaginile şi figurile mitologice. Nu vrem să se înţeleagă că mitologiile sunt „produsul" inconştientului, pentru că modul de a fi al mitului este tocmai faptul că *el se dezvăluie ca mit*, arată că un lucru *s-a întâmplat în chip exemplar*. Mitul este un „produs" al inconştientului în aceeaşi măsură în care se poate afirma că *Doamna Bovary* este „produsul" unui adulter.

Conţinutul şi structurile inconştientului sunt totuşi rezultatul unor stări existenţiale străvechi, mai ales al unor stări critice; de aceea, inconştientul are o aură religioasă. Orice criză existenţială repune în discuţie atât realitatea Lumii, cât şi prezenţa omului în Lume: criza existenţială este de fapt „religioasă", pentru că *fiinţa* se confundă cu *sacrul*, la nivelurile arhaice de cultură. După cum am văzut, Lumea se întemeiază pe experienţa sacrului, şi cea mai elementară dintre

religii este înainte de toate o ontologie. Cu alte cuvinte, în măsura în care este rezultatul nenumăratelor experienţe existenţiale, inconştientul nu poate să nu semene cu diferitele universuri religioase. Căci religia este soluţia exemplară a oricărei crize existenţiale, nu numai pentru că se poate repeta la nesfârşit, ci şi pentru că este socotită de origine transcendentală şi, prin urmare, valorizată ca revelaţie primită dintr-o *altă* lume, transumană. Soluţia religioasă nu numai că rezolvă criza, dar în acelaşi timp „deschide" existenţa către anumite valori care nu mai sunt nici întâmplătoare, nici particulare, permiţându-i astfel omului să depăşească situaţiile personale şi să ajungă în cele din urmă în lumea spiritului.

Nu ne propunem să dezvoltăm aici toate consecinţele acestei legături dintre conţinutul şi structurile inconştientului, pe de o parte, şi valorile religiei, pe de altă parte. Am amintit acest lucru doar pentru a putea arăta că omul, chiar şi cel mai areligios, mai păstrează încă în adâncul fiinţei sale un comportament orientat religios. Însă „mitologiile private" ale omului modern, visurile şi fantasmele sale nu se pot ridica la regimul ontologic al miturilor, pentru că nu au fost trăite de *omul total*, şi nu transformă o situaţie particulară în situaţie exemplară. De asemenea, neliniştile şi frământările omului modern, experienţele sale onirice ori imaginare, deşi „religioase" din punct de vedere formal, nu se integrează, ca la *homo religiosus*, într-o *Weltanschauung* şi nu întemeiază un comportament. Un singur exemplu ne va ajuta să înţelegem mai bine deosebirile dintre aceste două categorii de experienţe. Activitatea inconştientă a omului modern îl confruntă mereu cu nenumărate simboluri, fiecare dintre acestea având un mesaj de transmis sau o misiune de îndeplinit, pentru a asigura sau restabili echilibrul psihic. Aşa cum am văzut, simbolul nu numai că „deschide" lumea, dar îl şi ajută pe omul religios să ajungă la universal. Datorită simbolurilor,

omul iese din starea sa particulară şi „se deschide" spre general şi universal. Simbolurile trezesc experienţa individuală şi o preschimbă în act spiritual, în stăpânire metafizică a Lumii. Aflat în faţa unui copac oarecare, simbol al Arborelui Lumii şi imagine a Vieţii cosmice, omul societăţilor premoderne poate ajunge la cea mai înaltă spiritualitate: înţelegând simbolul, *el reuşeşte să trăiască universalul.* Viziunea religioasă a Lumii şi ideologia care o oglindeşte îi îngăduie să folosească această experienţă individuală, să o „deschidă" spre universal. Imaginea Arborelui este încă destul de frecventă în universul imaginar al omului modern areligios, reprezentând un cifru al vieţii sale profunde, al dramei care se petrece în inconştientul său şi care este legată de întreaga sa viaţă psihomentală, aşadar de propria sa existenţă. Atâta vreme însă cât simbolul Arborelui nu trezeşte conştiinţa totală a omului, „deschizând-o" către universal, nu se poate spune că şi-a îndeplinit funcţia până la capăt. Omul nu a fost decât în parte „izbăvit" din starea individuală, ceea ce l-a făcut, de pildă, să intre într-o criză profundă şi să-şi recapete echilibrul psihic ameninţat pe moment, dar nu să se înalţe la spiritualitate şi să aibă revelaţia uneia dintre structurile realului.

Acest exemplu poate arăta, după părerea noastră, că omul areligios al societăţilor moderne este încă hrănit şi ajutat de activitatea inconştientului său, fără să atingă însă o experienţă şi o viziune a lumii cu adevărat religioase. Inconştientul îi oferă soluţii la problemele propriei existenţe, îndeplinind astfel rolul religiei, pentru că înainte de a deveni, prin religie, creatoare de valori, existenţa îi datorează religiei integritatea. S-ar putea spune chiar că, într-o anumită măsură, la oamenii moderni care se proclamă areligioşi, religia şi mitologia s-au „cuibărit" undeva în noaptea inconştientului, ceea ce înseamnă şi că posibilităţile de a ajunge la o experienţă religioasă

a vieţii zac ascunse undeva, în străfundurile fiinţei lor. Dintr-o perspectivă iudeo-creştină, s-ar putea spune chiar că non-religia echivalează cu o nouă „cădere“ a omului: omul areligios pare să-şi fi pierdut capacitatea de a trăi conştient religia, deci de a o înţelege şi de a şi-o asuma; dar în străfundurile fiinţei sale, urmele nu s-au şters cu totul, tot aşa cum, după prima „cădere“, Adam, strămoşul lui, omul primordial, deşi orbit spiritual, mai păstrase destulă înţelepciune ca să poată regăsi urmele lui Dumnezeu în Lume. După prima „cădere“, religiozitatea s-a prăbuşit la nivelul conştiinţei sfâşiate; după cea de-a doua, a căzut şi mai jos, în străfundurile inconştientului, şi a fost „uitată“. Aici se opresc consideraţiile istoricului religiilor; de aici începe misiunea filozofului, a psihologului şi chiar a teologului.

ELEMENTE BIBLIOGRAFICE

Introducere

CAILLOIS, R., *L'Homme et le sacré* (Paris, 1939; ed. a doua, 1953).

CLEMEN, C., *Die Religionen der Erde* (München, 1927).

CORCE, M. şi R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, I–V (Paris, 1944–1950).

DURKHEIM, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912).

ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949).

KÖNIG, F., *Christus und die Religionen der Erde*, I–III, (Freiburg im Breisgau, 1951).

LEEUW, G. van der, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933; ed. a doua, 1955); *id.*, *L'Homme primitif et la religion* (Paris, 1940).

LÉVY-BRUHL, L., *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931); *id.*, *La Mythologie primitive* (1935).

LOWIE, R. H., *Primitive Religion* (New York, 1924).

MAUSS, M., şi H. HUBERT, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909).

OTTO, R., *Das Heilige* (Breslau, 1917); *id.*, *Aufsätze das Numinose betreffend* (Gotha, 1923).

PINARD DE LA BOULLAYE, H., *L'Étude comparée des religions*, 2 vol. (Paris, 1922; ed. a III-a, revăzută şi adăugită, 1929).

Capitolul întâi

ALLCROFT, A. H., *The Circle and the Cross*, I–II, (Londra, 1927–1930).

BOGORAS, W., „Ideas of space and time in the conception of primitive religion“ (*American Anthropologist*; nr. sp. 27, 1917, pp. 205–266).

COOMARASWAMY, A. K., „Symbolism of the Dome“ (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 1–56).

CUILLANDRE, J., *La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques* (Paris, 1941).

DEFFONTAINES, P., *Géographie et Religions* (Paris, 1948).

ELIADE, M., *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949), cap. I–II; *id.*, *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 33–72.

HENTZE, C., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951).

MUS, P., *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I–II (Hanoi, 1935).

SEDLMAYR, H., *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich, 1950).

WENSINCK, A. J., *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916).

Capitolul II

Despre Timpul sacru:

COOMARASWAMY, A., *Time and Eternity* (Ascona, 1947).

CORBIN, H., „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme“ (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 149–218).

CULMANN, O., *Christus und die Zeit* (Basel, 1946).

ELIADE, M., *Le Mythe de l'Éternel Retour*, cap. II–III; *id.*, „Le temps et l'éternité dans la pensée indienne“ (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, pp. 219–252; *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 73–119).

MAUSS, M., şi H. HUBERT, „La représentation du temps dans la religion et la magie“ (*Mélanges d'histoire des religions*, 1909, pp. 190–229).

MUS, P., „La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique“ (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, Section des Sciences religieuses, Melun, 1939).

NILSSON, M. P., *Primitive Time Reckoning* (Lund, 1920).
PUECH, H. Ch., „La gnose et le temps“ (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 57–114).
WENSINCK, A. J., „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology“ (*Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158–199).

Despre mituri:

BAUMANN, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936).
CAILLOIS, R., *Le Mythe et l'Homme* (Paris, 1938).
GUSDORF, G., *Mythe et Métaphysique* (Paris, 1953).
JENSEN, Ad. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948); *id.*, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951).
KLUCKHOHN, C., „Myths and Rituals, a General Theory“ (*Harvard Theological Review*, 35, 1942, pp. 45–79).
LÉVY-BRUHL, L., *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1936).
MALINOWSKI, Br., *Myth in Primitive Psychology* (Londra, 1926).
PREUSS, K. Th., *Die religiöse Gestalt der Mythen* (Tübingen, 1933).

Capitolul III

ALTHEIM, F., *Terra Mater* (Giessen, 1931).
DIETERICH, A., *Mutter Erde* (ed. a III-a, Leipzig-Berlin, 1925).
ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), cap. VIII; *id.*, *Mythes, rêves et mystères* (1957).
FRAZER, Sir James, *The Golden Bough*, I–XII (ed. a III-a, Londra, 1911–1918); *id.*, *The Worship of Nature*, I (Londra, 1926).
HENTZE, C., *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932).
NYBERG, B., *Kind und Erde* (Helsinki, 1931).
PETTAZZONI, R., *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955).
WENSINCK, A. J., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Amsterdam, 1921).

Capitolul IV

DUMÉZIL, G., *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941); *id., Horace et les Curiaces* (1942); *id., Les Dieux Indo-Européens* (1952).

ELIADE, M., *Naissances mystiques* (Paris, 1957).

HENTZE, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China* (Zürich, 1955).

HÖFLER, O., *Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt am Main, 1934).

JENSEN, Ad. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1932).

PEUCKERT, W.E., *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).

SCHURTZ, H., *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902).

WEBSTER, H., *Primitive Secret Society* (New York, 1908).

WIDENGREN, G., *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938).

WIKANDER, S., *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); *id., Vayu*, I (Uppsala-Leipzig, 1941).

WOLFRAM, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I–III (Kassel, 1936 și urm.); *id.*, „Weiberbünde“ (*Zeitschrift für Volkskunde*, XLII, 1932, pp. 143 și urm.).

CUPRINS

Redactor
MONA ANTOHI

Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU

Corector
NADEJDA STĂNCULESCU

Apărut 2005
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la S.P. „BUCUREȘTII NOI"

Sacrul şi *profanul* sunt două modalităţi de a fi în Lume, două situaţii existenţiale asumate de om de-a lungul istoriei sale. Ele nu prezintă interes doar pentru istoria religiilor sau pentru sociologie, nu fac doar obiectul unor studii istorice, sociologice, etnologice. De fapt, cele două moduri de a fi, *sacrul* şi *profanul*, sunt determinate de diferitele poziţii pe care omul le-a cucerit în Cosmos şi sunt importante atât pentru filozofi, cât şi pentru orice cercetător care doreşte să cunoască dimensiunile posibile ale existenţei umane.

MIRCEA ELIADE

ISBN 973-50-0876-9

